ALEXANDRU SALVAN

DISCURSUL LUI ISAIA
DESPRE
DUHUL SFÂNT
–
RUAH HAKODEȘ

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

ALEXANDRU SALVAN

•

DISCURSUL LUI ISAIA DESPRE DUHUL SFÂNT - RUAH HAKODEȘ

Referenţi ştiinţifici:

Pr. Prof. univ. dr. Ioan Chirilă

Pr. Conf. univ. dr. Constantin-Ioan Jinga

ISBN 978-606-37-1207-4

Tehnoredactare computerizată: Cristian-Marius Nuna

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruţa Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

ALEXANDRU SALVAN

DISCURSUL LUI ISAIA DESPRE DUHUL SFÂNT – RUAH HAKODEȘ

Tipărită cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului
†ANDREI,
Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului
Mitropolitul Clujului, Maramureșului și Sălajului

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ
2021



Părintele Arhidiacon Alexandru Salvan s-a născut la 11 iulie 1988 în localitatea Bistrița, județul Bistrița-Năsăud. Între anii 1995-2003 a urmat ciclurile primar și gimnazial la Colegiul Național „Liviu Rebreanu" Bistrița, iar în vara anului 2003 a fost admis la Seminarul Teologic Liceal Ortodox din Cluj-Napoca, făcând parte din ultima promoție cu 5 ani de studiu și pe care l-a absolvit în anul 2008. În vara anului 2008 a fost declarat admis la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, ce face parte din prestigioasa Universitate clujeană „Babeș-Bolyai", pe care a absolvit-o în anul 2012, ca șef de promoție, susținând teza de Licență *Dimensiunea kerigmatică a Cuvântului în gândirea Profetului Isaia (Is 9, 1-5)*, la catedra Studiul Vechiului Testament, avându-l ca îndrumător pe Pr. Prof. univ. dr. Ioan Chirilă. Între anii 2012-2014 a urmat cursurile Masterale din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă, secția Doctrină și Hermeneutică Creștină – Ortodoxă, susținând la finalul acestora teza de Disertație *Slujirea Liturgică a Cuvântului în gândirea Profetului Isaia (Is 5 / In 15)*, specializarea Studiul Vechiului Testament. Urmează studiile doctorale începând cu vara anului 2014, acestea fiind încununate prin susținerea publică a tezei de doctorat *Discursul Isaianic despre Ruah Hakodeș. Atribut sau Persoană?* avându-l îndrumător de doctorat pe Pr. Prof. univ. dr. Ioan Chirilă. Pe parcursul studiilor de licență, masterale și doctorale, autorul a fost bursier și a realizat articole și studii de specialitate, a participat la conferințe naționale și internaționale cu caracter veterotestamentar, dar și inter-disciplinar. A beneficiat în anul universitar 2012-2013 din partea Universității „Babeș-Bolyai" de o bursă de Performanță Academică. În anul 2016 este numit prin concurs pedagog de noapte la Seminarul Teologic Ortodox, iar în anul 2017 este hirotonit prin concurs Diacon titular pe seama Catedralei Mitropolitane din Cluj-Napoca de către ÎPS Arhiepiscop și Mitropolit Andrei al Clujului, Maramureșului și Sălajului, fiind hirotesit Arhidiacon în anul 2019. Părintele Arhid. Alexandru Salvan a predat în cadrul studiilor doctorale în anul universitar 2018-2019 la nivel Master, seminarul *Duhul Sfânt în Vechiul Testament* avându-l ca și coordonator pe Pr. Prof. univ. dr. Ioan Chirilă, iar în anul școlar 2020-2021 a predat Religie la Seminarul Teologic Ortodox din Cluj-Napoca. În anul 2021 i-a fost conferit Ordinul „Episcop Nicolae Ivan" de către ÎPS Andrei al Clujului.

CUPRINS

Listă de abrevieri

AB – *Anchor Bible*

AB – *Altarul Banatului*

ACCSNT – *Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament*

ACCSOT – *Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament*

AnSac – *Analecta sacra et classica spicilegio solesmensi*

B.1688 – *Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament – 1688*, ediția Sfântului Sinod (București: IBMO, 1997).

B.1914 – *Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură a Legii vechi și a celei nouă*, ediția Sfântului Sinod (București: Tipografia Cărților Bisericești, 1914).

B.1936 – *Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament* (București, Fundația pentru literatură și artă *Regele Carol II*, 1936).

BHS – *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. Karl Elliger și Wilhelm Rudolph (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1987).

BOR – *Biserica Ortodoxă Română*

CB – *Cercetări Biblice*

CCL – *Corpus Christianorum Series Latina*

CSCO – *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*

CSEL – *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*

DB – *Dicționar Biblic*

DBT – *Dictionary of Biblical Teology*

DDD – *Dictonary of Deities and Demons in the Bible*

DEXI – *Dicționar explicativ ilustrat al limbii române*

DS – *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*

ECB – *The Exhaustive Concordance of the Bible*

ECR – *Eastern Churches Review*

EDB – *Eerdmans Dictionary of the Bible*

EI – *Enciclopedia Iudaismului*

IBMO – *Editura Institutului Biblic de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române*

EJ – *Encyclopaedia judaica*

FC – *Fathers of the Church*

GB – *Glasul Bisericii*

HALOT – *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*

HTR – *Harvard Theological Review*

I – *Interpretation*

Î – *Învierea*

JBL – *Journal of Biblical Literature*

JSS – *Journal of Semitic Studies*

JST – *Journal of Semitic Studies*

LXX – *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX*, ed Alfred Rahlfs (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1935).

MA – *Mitropolia Ardealului*

MB – *Mitropolia Banatului*

MO –*Mitropolia Olteniei*

NBD – *New Bible Dictionary*

NAC – *The New American Commentary*

O – *Ortodoxia*

PG – *Patrologia Graeca*

PL – *Patrologia Latina*

PSB – *Părinți și Scriitori Bisericești*

ROOTS – *Romanian Orthodox Old Testament Studies*

SC – *Sources Chrétienne*

SJT – *Scottish Journal of Theology*

ST – *Studii Teologice*

Studia – *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai” – Theologia Orthodoxa*

TABD – *The Anchor Bible Dictionary*

TDNT – *Theological Dictionary of the New Testament*

TDOT – *Theological Dictionary of the Old Testament*

TLG – *Thesaurus Linguae Graecae*

TNIBD – *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*

TR – *Telegraful Român*

TV – *Teologie și Viață*

TWOT – *Theological Wordbook of the Old Testament*

VT – *Vetus Testamentum*

VUL – *Biblia Sacra, Iuxta Vulgatam Versionem* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1975)

WBC – *Word Biblical Commentary*

WGRW – *Writings from the Greco-Roman World*

ZAW – *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*

Cărțile Sfintei Scripturi

VECHIUL TESTAMENT			
Facerea	Fac	Epistola lui Ieremia	EpIer
Ieşirea	Ieş	Cântarea celor trei tineri	Tin
Levitic	Lev	III Ezdra	3Ezd
Numerii	Num	Înțelepciunea lui Solomon	Sol
Deuteronomul	Deut	Înțelepciunea lui Isus Sirah	Sir
Iosua	Ios	Istoria Susanei	Sus
Judecători	Jud	Bel și balaurul	Bel
I Regi	1Rg	I Macabei	1Mac
II Regi	2Rg	II Macabei	2Mac
III Regi	3Rg	III Macabei	3Mac
IV Regi	4Rg	Rugăciunea regelui Manase	Man
I Paralipomena	1Par		
II Paralipomena	2Par		
Ezdra	Ezd	**NOUL TESTAMENT**	
Neemia	Ne	Matei	Mt
Estera	Est	Marcu	Mc
Iov	Iov	Luca	Lc
Psalmii	Ps	Ioan	In
Pildele lui Solomon	Pilde	Faptele Apostolilor	FAp
Ecclesiastul	Eccl	Romani	Rom
Cântarea Cântărilor	Cânt	I Corinteni	1Cor
Isaia	Is	II Corinteni	2Cor
Ieremia	Ier	Galateni	Gal
Plângerile lui Ieremia	Plâng	Efeseni	Ef
Iezechiel	Iez	Filipeni	Fil
Daniel	Dan	Coloseni	Col
Osea	Os	I Tesaloniceni	1Tes
Amos	Am	II Tesaloniceni	2Tes
Miheia	Mih	I Timotei	1Tim
Ioil	Ioil	II Timotei	2Tim
Avdie	Avd	Tit	Tit
Iona	Iona	Filimon	Filim
Naum	Naum	Evrei	Evr
Avacum	Avac	Iacov	Iac
Sofonie	Sof	I Petru	1Pt
Agheu	Ag	II Petru	2Pt
Zaharia	Zah	I Ioan	1In
Maleahi	Mal	II Ioan	2In
Tobit	Tob	III Ioan	3In
Iudita	Iudita	Iuda	Iuda
Baruh	Bar	Apocalipsa	Apoc

Cuvânt înainte

Prezența tainică a Sfântului Duh în Sfânta Scriptură poate fi percepută încă din primele pagini ale cărții Facerea (Fac 1, 2). Cu toate că Duhul lui Dumnezeu nu este considerat în mod explicit o Persoană distinctă în Vechiul Testament, lucrarea Sa este vizibilă în multe texte. Dintru început, Vechiul Testament dă mărturie despre Duhul Sfânt, căci El „Se purta pe deasupra apelor" (Fac 1, 2), când a fost creat cerul și pământul. Toate zilele creației marchează noi și noi lucrări ale Sfintei Treimi, la care participă și Duhul Sfânt. Încă din actul creației, omul s-a aflat în legătură tainică cu Duhul Sfânt, prin darul vieții pe care l-a primit de la Dumnezeu (Fac 2, 7). Comuniunea omului cu Duhul Sfânt a avut însă de suferit după căderea acestuia în păcat fiindcă una dintre consecințele pricinuite de neascultare, a fost pierderea harului divin.

În Vechiul Testament, Duhul Sfânt desăvârșește lucrarea Tatălui și o pregătește pe cea a Fiului, prin insuflarea profeților. Fără Duhul Sfânt, revelația lui Dumnezeu cuprinsă în Vechiul și Noul Testament nu s-ar fi putut realiza. Duhul Sfânt lucrează cu putere în cuvântul revelator, producând sufletului sensibilitatea care sesizează prezența activă a lui Dumnezeu în interiorul său. În acest sens, Sfântul Chiril al Alexandriei ne spune că „Duhul vine să lumineze mintea, mai întâi mintea celui care îl primește, iar apoi prin aceasta și pe alții. Și după cum cel care a trăit mai înainte în întuneric, când vede deodată soarele, i se luminează ochii trupului și vede lămurit acelea pe care nu le vedea, tot așa și pe cel care a fost învrednicit de Duhul Sfânt, i se luminează sufletul și mintea și vede cele supraomenești pe care mai înainte nu le cunoștea" (*Glafire la Facere*). Așadar, urmașii protopărinților au fost luminați și pregătiți duhovnicește prin Duhul Sfânt pentru a cunoaște voia lui Dumnezeu.

În perioada Vechiului Testament, Dumnezeu s-a descoperit pe Sine ca Treime de Persoane, însă într-un mod indirect și neclar. Uneori se face referire la o pluralitate în Dumnezeu, alteori Dumnezeu Se arată în măreția slavei Sale ca fiind trei Persoane (Is 6, 3), iar în unele cazuri, Persoanele Treimii sunt diferențiate vizibil de numirile care le sunt atribuite. Pentru prima categorie de mărturii, menționarea unor texte din Cartea Facerii (Fac 1, 26; 3, 22; 11, 7) este suficientă pentru a sublinia ideea de pluralitate. Pentru următoare categorie viziunea inaugurală a profetului Isaia este edificatoare. În trisaghionul biblic cântat de serafimi, Părinții Bisericii văd o prefigurare a Treimii, datorită întreitei repetări a cuvântului „sfânt". În tratatul său pnevmatologic, Sfântul Vasile cel Mare interpretează treimic teofania prin intermediul unei întrebări

retorice: „Cum ar putea zice serafimii: *Sfânt, Sfânt, Sfânt*… dacă n-ar fi fost învățați de Duhul de câte ori se cade să rostească această doxologie?” (*Despre Duhul Sfânt*). Întreitul „Sfânt, Sfânt, Sfânt…” indică un Dumnezeu întreit în persoane, iar numele „Domnul Savaot” desemnează unitatea ființială a Acestui Dumnezeu. Prin aceste cuvinte, proorocul Isaia a arătat că Sfânt este Dumnezeu Tatăl, Sfânt este Dumnezeu Fiul și Sfânt este Dumnezeu Duhul Sfânt. În timpul cântării serafimice, profetul Isaia a văzut pe Tatăl stând pe tron înalt, a văzut slava Fiului lui Dumnezeu și a auzit tainica suflare a Duhului Sfânt. Astfel, a făcut o legătură firească între întreitul „Sfânt, Sfânt, Sfânt…” și persoanele Sfintei Treimi, în jurul Cărora zburau serafimii și pe Care le-a contemplat cât i-a fost permis.

Duhului Sfânt i s-au dat mai multe numiri în Vechiul Testament: *Duh* (Iez 3, 12), *Duhul lui Dumnezeu* (Fac 1, 2), *Duhul Sfânt* (Is 63, 10; Ps 50, 12), *Duhul Domnului* (Is 61, 1), *Duhul Meu* (Is 30, 1; 42, 1), *Duhul Tău* (Ps 138, 7; 142, 10) etc. În opinia lui Origen, acestea numiri, nefiind însoțite de adjective, fac trimitere la o persoană, la cel de-al treilea Ipostas al Sfintei Treimi (*De principii*). În Epistola I către Serapion, Sfântul Atanasie cel Mare realizează un demers exegetic complex, prezentând numeroase texte din Vechiul Testament în care cuvântul „Duh” desemnează pe cea de-a treia Persoană a Sfintei Treimi. Începând cu cartea Facerii și încheind cu cartea profetului Zaharia, ierarhul alexandrin prezintă numirile Duhului Sfânt și, totodată, ne ajută să înțelegem prezența Sa în Legea cea Veche. Aceste reflecții ale Părinților vin să întregească cea de-a treia categorie de mărturii care atestă statutul de Persoană a Duhului în Vechiul Testament.

Lucrarea părintelui Salvan Alexandru-Adrian se înscrie în acest gen de abordare a discursului pnevmatologic vechi-testamentar și își propune să argumenteze faptul că *Ruah Hakodeș*, numire pe care profetul Isaia o atribuie Duhului lui Dumnezeu, reprezintă o mărturie clară că Acesta este o Persoană, nu un atribut al lui Dumnezeu. Pentru a demonstra afirmația anterioară, părintele face uz de o metodă exegetică meticuloasă care îmbină atât rigorile școlii critice, cât și sinteza teologică de tip patristic, specifică Răsăritului creștin. Consider că cercetarea sa este actuală și bine-venită în spațiul biblic românesc, de vreme ce, în momentul de față, nu avem nicio cercetare axată pe această temă în literatura noastră de specialitate.

Se constată că s-a scris puțin pe tema pnevmatologiei[1] și că scrierea isaiană a fost atinsă doar tangențial din acest punct de vedere. Ca atare, teza domniei sale

[1] Volumele și studiile relevante de la care a pornit autorul sunt următoarele: Constantin COMAN, *Erminia Duhului* (București: Editura Bizantină, 2002), 338 p.; Petre CHIRICUȚĂ, *Și duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor BOR* 4 (1931), 308–322; Ioan CHIRILĂ, *Darurile lui*

acoperă o arie prea puțin cercetată în spațiul românesc, iar pentru a realiza acest demers științific, autorul recurge la cercetarea biblică internațională, care se dovedește a fi esențială pentru atingerea obiectivului propus. Autorul își fundamentează cercetarea pe câteva lucrări de referință din spațiul internațional care-l prezintă pe Duhul Sfânt în calitate de Persoană[2]. Cu toate că aceste lucrări se preocupă, în general, de locul Duhului Sfânt în Vechiul Testament, ele sunt de o importanță aparte pentru a vorbi despre a treia Persoană a Sfintei Treimi în Cartea Profetului Isaia.

Autorul punctează mai întâi numărul ocurențelor termenului *ruah* în Vechiul Testament și scoate în evidență numeroasele înțelesuri la care face referire. El remarcă, încă din acest stadiu, faptul că termenul ebraic *ruah* „apare pe parcursul Vechiului Testament de 394 de ori, din care mai mult de jumătate se referă la Duhul lui Dumnezeu, fapt ce formează învățătura pnevmatologică a Vechiului Testament" (p. 21). După ce arată sensurile și conotațiile pe care le are termenul *ruah* (ex. Duh – Ps 106, 33; Is 63, 10; spirit – 2 Par 36, 22; respirație – Fac 6, 17, 8, 1; Ier 2, 24; vânt/suflare – Fac 8, 1, curaj – Ios 2, 11; duh uman – Fac 41, 8; Ieş 35, 21 etc.) în arealul veterotestamentar, părintele arată relația sau raportul care se află între acesta și alte trei concepte: *nefeș* (suflet sau viață) *neșemah* (respirație) și *basar* (carnea/trupul). Toate elementele menționate sunt menite să arate valoarea semantică a termenului *ruah* și implicațiile pe care le presupune în relație cu omul și cu Dumnezeu.

Conceptul *ruah* este privit din acest unghi în funcție de cum apare în *Torah*, în cărțile istorice, în cărțile didactico-poetice și în cărțile profetice, adică în maniera în care sunt grupate scrierile în cadrul canonului biblic. Întrucât cercetarea se concentrează asupra cărții Isaia, amintim faptul că numeroase cărți profetice preexilice – ca Ieremia, Avdie, Iona, Amos, Osea, Naum, Sofonie și Avacum – nu amintesc de *Ruah Hakodeş*, adică despre Duhul Sfânt. La ceilalți profeți preexilici, anume Ioil, Miheia și, în special, Isaia se găsesc însă referințe semnificative în acest sens. Profetul Ioil proorocește cu privire la ziua în care Domnul va turna Duhul Său peste toți oamenii (Ioil 3,1–5), iar Miheia arată că Duhul este Cel care îl susține în activitatea profetică (Mih 3,8).

Substantivul ebraic *ruah* este folosit în mod deosebit în cartea lui Isaia. Părintele arată acest fapt la finalul primului capitol, iar în cel de-al doilea extrage

---

Dumnezeu- harismele. Har și Înviere în discursul profetic vechitestamentar CB 1 (2010), 28–39; Vladimir PETERCĂ, *Vechiul Testament a fost sensibil la chemarea spiritului. Darurile carismatice nu au lipsit niciodată din Israel CB* 1 (2010), 9–27.

2 James M. HAMILTON, *God`s Indwelling Presence, The Holy Spirit in the Old & New Testaments* (United States of America: Nashville, Tennessee, 2006); Lloyd R. NEVE, *The Spirit of God in the Old Testament* (Cleveland: Tennessee, 2011); Leon J. WOOD, *The Holy Spirit in the Old Testament* (Zondervan: Wipf and Stock Publishers, 1998).

opt pasaje pe care le distribuie tematic și le analizează din punct de vedere morfo-sintactic, exegetic și teologic. Capitolul al doilea restrânge astfel cercetarea la aceste texte din Cartea lui Isaia pe baza cărora se poate arăta că Duhul Sfânt are caracter personal. În fond, în cadrul acestui capitol se răspunde la întrebarea de la care pleacă teza, autorul arătând, pe baza analizei minuțioase pe care o realizează, că în scrierea profetului Isaia se poate vorbi despre Duhul în calitate de Persoană, iar nu de un simplu atribut, putere sau energie a Dumnezeirii.

Textele asupra cărora se oprește autorul sunt împărțite în șapte subpuncte și sunt analizate pe parcursul apariției în conținutul cărții lui Isaia. Titlurile pe care le notează sunt în funcție de subiectul cu care interferează conceptul de *Ruah Hakodeș*: 1) Restaurare/purificare prin Mesia și *Ruah Hakodeș* (Is 4, 4); 2) Taina Sfintei Treimi (Is 6, 2–3); 3) Odihna *Ruah*-ului asupra Mlădiței lui Iesei (Is 11, 1–4); 4) Lucrarea anastasică a *Ruah*-ului (Is 26, 19); 5) Revărsarea *Ruah-ului* asupra omului (Is 32, 15); 6) *Goim* și *Ruah Hakodeș* (Is 40, 13); 7) *Ruah Hakodeș* și *Ebed Yahwe* (Is 42, 1 și 61, 1–3). Analiza acestor texte îl îndreptățesc pe autor să afirme că *Ruah Hakodeș* este o Persoană. Domnia sa pune în evidență împreună-lucrarea Mlădiței Domnului și a Duhului pentru curățirea fărădelegilor din mijlocul Ierusalimului; identifică faptul că serafimii, prin cântul lor, slăvesc cele trei Persoane ale Sfintei Treimi și că taina aceasta ne este descoperită nouă prin Duhul Sfânt; în perspectivă eshatologică, observă că Duhul se va odihni peste Mlădița ieșită din tulpina lui Iesei, Cel Uns va domni într-o dreptate absolută și că întreaga creație se va așeza într-o stare paradisiacă; pe lângă aceasta, plecând de la textul din Isaia 26,19, se arată învierea trupurilor ce se va realiza prin *Ruah Hakodeș*, care-i va ridica pe toți la o nouă viață, lipsită de tristețe sau de suferință. Se arată, ulterior, că întregul cadru paradisiac se realizează prin revărsarea Duhului asupra creației și că Duhul poartă de grijă întregii creații.

Ultimul subpunct asupra căruia se oprește autorul, cel care se dovedește a avea o relevanță semnificativă pentru această cercetare, se referă la rolul Duhului Domnului Dumnezeu în contextul imnelor lui *Ebed Yahwe* (Is 42–53). Accentul cade pe faptul că *Ebed Yahwe* prin Duhul primește harismele ce îi permit să-Și îndeplinească opera răscumpărătoare. Acest aspect dovedește și relația care se află între prima parte a cărții lui Isaia și următoarele două. „Astfel, remarcă autorul, se creează și o legătură intertextuală între trimiterea Duhului din această parte a cărții (Is 61, 1) și odihnirea Duhului peste Mesia (Is 11, 2). Prin urmare și acest pasaj din partea a treia a cărții care anunță că, Duhul este peste El, Se identifică cu Persoana lui Mesia din prima parte a cărții lui Isaia, forma finală a corpusului isaianic fiind

impregnat de relația ce există între Persoana și lucrarea Duhului și Mesia, și misiunea restauratoare ce o săvârșește asupra lumii" (p. 176).

Părintele Salvan trasează trei repere teologice privitoare la *Ruah Kakodeș*. Domnia sa coroborează aspectele evidențiate în cartea profetului Isaia cu alte pasaje referitoare la Duhul Sfânt prezente în celelate cărți ale Vechiului și Noului Testament. Se subliniază mai întâi că Duhul este principiu al vieții și instrument al istoriei mântuirii. În Vechiul Testament, *Ruah*-ul este o putere divină ce sălășluiește în trupul cel stricăcios. El este oferit de Dumnezeu și, atâta vreme cât omul îl deține, este viu. Când însă Dumnezeu îl ia înapoi la Sine, omul se întoarce în țărâna din care a fost luat. Pe lângă acest aspect, în decursul istoriei mântuirii, Duhul Sfânt s-a dovedit a fi instrumentul care i-a insuflat pe profeți, descoperindu-le voia lui Dumenzeu. Mesajul acestora avea să-i lumineze pe cei din jur pentru a primi Cuvântul lui Dumnezeu.

Se observă în continuare că *Ruah Hakodeș* este susținătorul vieții poporului lui Dumnezeu. Duhul, afirmă autorul, Se face locaș al prezenței lui Dumnezeu în mijlocul oamenilor, devenind *punct terminus* în care se află toate darurile și puterile divine ce lucrează prin acei oameni. Eficacitatea *ruah-ului* merge dincolo de aspectul imanenței, cuprinzând toate puterile dumnezeiești ce susțin viața poporului lui Israel" (p. 194).

În final se arată că *Ruah Hakodeș* reprezintă puterea de desăvârșire în veșnicie. Este Puterea dumnezeiască ce lucrează atât în exteriorul, cât și în interiorul omului, contribuind în mod esențial la mântuirea sa. În acest ultim subpunct pe care-l tratează, autorul întărește relația de continuitate dintre cele două Testamente în privința lucrării Duhului și a implicării Sale în vederea desăvârșirii. Învățătura lansată de profeții Vechiului Testament cu privire la *Ruah Hakodeș* a fost asumată și aprofundată în Noul Testament. Părintele Salvan întărește acest fapt prin analiza pe care o realizează, din acest unghi, asupra Sfintelor Evanghelii, a Faptelor Apostolilor, a Epistolelor pauline și sobornicești și asupra Apocalipsei.

În concluzie, prezența și lucrarea Duhului Sfânt în Noul Testament o pune în lumină pe cea din Vechiul Testament. Rădăcinile pnevmatologiei se află în primul Testament al Scripturii. Lucrarea părintelui Alexandru-Adrian Salvan pune în evidență acest fapt plecând de la Cartea profetului Isaia, care, datorită profețiilor pe care le-a lansat și a modului în care ele s-au împlinit în istorie, a fost considerată în rândul Sfinților Părinți ca fiind *Evanghelia* Vechiului Testament.

Cluj-Napoca — Pr. prof. univ. dr. **Ioan Chirilă**

INTRODUCERE

De-a lungul istoriei bisericii, doctrina despre Duhul Sfânt, precum și Duhul Sfânt Însuși, au fost de multe ori ignorate și minimalizate, conducătorii bisericii timpurii și teologii concentrându-se în înțelegerea celorlalte doctrine, precum hristologia și soteriologia. În timp ce creștinismul mediu avea cunoștință asupra lucrării Duhului Sfânt și a importanței Lui, totuși doctrina nu a fost sistematizată până când s-a pus accentul asupra Persoanei Duhului Sfânt, acordându-I-se locul propriu. Toate acestea s-au schimbat șase decenii mai târziu prin nașterea mișcării penticostale[3] (început de sec. XX d.Hr.), urmată de mișcarea harismatică[4].

Persoana Duhului Sfânt a fost pusă într-o poziție proeminentă, de dezbatere. În acest sens, învățătura eronată despre Duhul Sfânt, prin neînțelegerea unor texte

[3] Cultul penticostal sau Biserica lui Dumnezeu apostolică este organizația cea mai reprezentativă a mişcării „fundamentaliştilor” moderni. Numele de „penticostali” vine de la substantivul grecesc πεντηχοστα (Cincizecime), susținând că ei sunt botezați cu Duh Sfânt și cu foc, daruri primite de către Apostoli la Pogorârea Duhului Sfânt. Li se zice și „tremurători” fiindcă în momentele de pretinsă inspirație a Sfântului Duh, ei tremură; și „spiriți” deoarece pretind a avea pe Duhul în darul vorbirii în limbi. Originea sectei se află în America, datând abia de la începutul secolului al XX-lea d. Hr., dar istoricii lor duc „nașterea” acesteia în epoca apostolică. Secta penticostalilor a apărut din rândul baptiștilor și a fost organizată de predicatorul Carol Parham. Pătrunde și la noi în țară prin Pavel Budeanu plecat din Arad în S.U.A., înainte de 1910. În data de 29 ianuarie 1925, Ministerul Cultelor și Artelor, prin Decizia 5734 a inclus în rândul sectelor interzise și pe cea a penticostalilor, ca abia în data de 14 noiembrie 1950 prin Decretul nr.1203 să li se acorde recunoaștere juridică. A se vedea în acest sens: Diac. P.I. DAVID, *Călăuză Creştină – Sectologie* – (Episcopia Argeşului Publishing House, Curtea de Argeş, 1994), 157–165.

[4] *Mişcarea harismatică* (oficial Uniunea Bisericilor Creştine Libere) este o organizaţie religioasă creştină, care întrunește pe baze benevole bisericile creștine libere (comunități, misiuni) din întreaga lume. În componența Uniunii intră biserici care împărtășesc concepțiile expuse în Bazele credinței și doctrinei bisericilor creştine libere. De asemenea uniunea pledează pentru împărtășirea liberă a credinței, a principiului autonomiei și independenței Bisericilor din componența sa și colaborarea lor în unitate „frățească”, acordându-le ajutorul organizațional, informațional, consultativ, juridic ș.a. Organul executiv al Uniunii este Consiliul Uniunii în componența căruia sunt aleși pastorii Bisericilor locale (după țară), membre ale Uniunii. Consiliul Uniunii realizează programele de activitate ale Uniunii, soluționează cazurile litigioase apărute în cadrul cultului, precum și în relațiile Bisericilor locale cu alte persoane, hirotonește lucrătorii de cult și le eliberează legitimații, dispune de patrimoniul și resursele financiare ale Uniunii, convocă Adunarea reprezentanților Bisericilor locale, acordă ajutor nemijlocit în soluționarea problemelor spirituale ne-ordinare, de evanghelizare, acordă ajutor financiar, stimulează activitatea bisericilor locale, examinează cererile Bisericilor locale privind hirotonirea slujitorilor. A se vedea în acest sens: William W. MENZIES, Robert P. MENZIES, *Spirit and Power: Foundations of Pentecostal Experience* (Zondervan Publishing House, 2000); Arthur J. CLEMENT, *Pentecost or Pretenses: an Examination of the Pentecostal and Charismatic Movements* (Milwaukee, Wis.: Northwestern Publishing House, 1981), 255.

biblice, a făcut ca Biserica să intervină spre a-și purifica și cristaliza teologia ei. Astfel, vorbind de partea negativă s-au succedat multe erori și supraaccentuări asupra Persoanei și lucrării Duhului Sfânt. În ceea ce privește partea pozitivă, tema de cercetare are ca obiectiv clarificarea textelor biblice din opera isaianică, ce vizează Persoana și lucrarea Duhului Sfânt, elementul de noutate constând în folosirea instrumentarului hermeneutic modern.

Biserica timpurie a înțeles faptul că Duhul Sfânt exista ca Persoană a Treimii, dar mai degrab s-a mulțumit cu beneficiile oferite prin El fără a încerca o dezvoltare a teologiei despre El. Astfel, nu au existat învățături greșite centrate asupra Persoanei Duhului Sfânt, până ce conducătorii Bisericii au încercat să cerceteze în Scripturi pentru a descoperi o mai bună înțelegere asupra Lui. În secolul al II-lea, *gnosticismul*[5] s-a infiltrat în Biserica timpurie și a adus forma intelectuală a Creștinismului[6].

De asemenea, montaniștii nu contestau dumnezeirea și Persoana Duhului Sfânt, dar au căutat să infuzeze Bisericii o nouă viață și în acest proces au mers dincolo de Scripturi. Montanus, fondatorul mișcării, a declarat că „vârsta Paracletului" a venit și cu ea s-au făcut noi descoperiri din partea lui Dumnezeu. El și alți „profeți" au început să propovăduiască că lumea și întreaga existență se apropie de sfârșit. În timp ce motivele montaniștilor păreau să fie pure (spiritualis Eclesiae), iar insistențele lor se bazau pe noile revelații și profeții (dintre care cele mai multe s-au dovedit a fi nerealizate), totuși au condus Biserica spre o revelație suplimentară, realizată în afara Scripturii, prin intermediul căreia tot ce vine ca și descoperire nu mai este un dat ființial prin Duhul, ci este unul exlusiv[7].

În secolul al III-lea, Sabelie a militat o formă a monarhianismului, numit modalism[8], ce a învățat că Sfânta Treime este mai degrabă o manifestare de forme

---

5 *Gnosticismul* este un fenomen religios cu caracter sincretist, având idei din diferite culte vechi, îndeosebi din parsism și chiar unele din iudaism și creștinism. Provine de la termenul grecesc γνωσις = cunoaștere, știință, prin care gnosticii pretindeau că pot ajunge la cunoașterea superioară a religiei și a misterelor ei, iar pe calea aceasta vor dobândi mântuirea, noțiunea de divinitate fiind una abstractă, potrivit cărora lumea nu există prin actul creator al unei voințe divine supreme. A se vedea în acest sens: Giovanni FILORAMO, *A History of Gnosticism* (Oxford: Basil Blackwell Publishing House, 1990), 12–8; Karen L. KING, *What is Gnosticism?* (United States of America: Harvard University Press, 2003), 62–8.

6 Giovanni FILORAMO, *A History of Gnosticism* (Oxford: Basil Blackwell Publishing House, 1990), 16.

7 Jaroslav PELIKAN, *Montanism and Its Trinitarian Significance, Church History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), 85–94; Christine TREVETT, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 75–80; William TABBERNEE, *Prophets and Gravestones: An Imaginative History of Montanists and Other Early Christians*, (Peabody: Hendrickson, 2009), 100–120.

8 G.T. STOKES, *Sabellianism* in *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* (London: John Murray, 1991), 225–7.

decât de esență, adică Dumnezeu-Tatăl este în mod exclusiv numai Dumnezeul Vechiului Testament, Dumnezeu-Fiul este numai al Noului Testament, și, numai astăzi, Duhul Sfânt este numai Dumnezeul nostru. Astfel, potrivit modalismului nu sunt trei Persoane în unimea Dumnezeirii, ci numai Unul care S-a manifestat în forme diferite, iar Duhul Sfânt ar fi rolul pe care Dumnezeu îl joacă astăzi.

În ceea ce privește secolul al IV-lea, în cadrul ereziilor trinitare avem de-a face cu *arianismul* propovăduit de Arie, a cărui teologie antitrinitară a făcut ca în anul 325 d.Hr. să fie convocat la Niceea, în nord-vestul Asiei Minor, primul Sinod Ecumenic pentru a scoate în evidență care este adevărata învățătură cu privire la dumnezeirea Fiului în raport cu celelalte Persoane ale Sfintei Treimi. Așadar, Arie nega dumnezeirea Fiului și consubstanțialitatea Lui cu Tatăl, văzându-L ca fiind o creatură a Tatălui, generată de către Tatăl la un anumit punct în timp[9].

Învățătura greșită a lui Arie a fost combătută prin faptul că Fiul este consubstanțial cu Tatăl, dar își afirma și crezământul cu privire la Duhul Sfânt. Sfântul Atanasie a învățat într-un mod cu totul clar și lipsit de orice prejudecată faptul că Duhul purcede din veci din Tatăl și este de o ființă cu Tatăl și cu Fiul, subliniind astfel, dumnezeirea Duhului Sfânt. Chiar dacă a fost condamnat, arianismul a continuat să aibă influențe majore asupra Creștinismului, iar acest lucru îl putem observa ca fiind existent în cadrul cultelor neoprotestante, precum Martorii lui Iehova[10], dar și în cadrul sectei Mormonilor[11].

După anul 325 d. Hr. și până în vremea Reformei, întrebările privind dumnezeirea Fiului lui Dumnezeu, precum și natura Duhului Sfânt au constituit probleme majore cu care Biserica s-a confruntat, iar în anul 381 d. Hr. a fost convocat cel de-al doilea Sinod Ecumenic, în cadrul căruia Sfinții Părinți s-a întrunit pentru a elucida aceste probleme. În timp ce Sinodul I a promulgat o decizie sigură pentru dumnezeirea Mântuitorului, acesta nu a elucidat într-un mod clar natura sau esența Duhului Sfânt și relația Lui cu celelalte Persoane ale Sfintei Treimi, încât Sinodul al II-lea Ecumenic vine în completarea celui dintâi și arată consubstanțialitatea Duhului cu Tatăl și cu Fiul, precum și natura Acestuia. De asemenea, în anul 589 d.Hr. s-a întrunit Sinodul de la Toledo pentru a clarifica întrebările: de unde purcede Duhul Sfânt? Purcede Acesta numai din Tatăl sau și de la Tatăl și de la Fiul?

Adunarea sinodală a hotărât faptul că Duhul purcede și de la Tatăl și de la Fiul, iar acest lucru a și fost adoptat de către Biserica Apuseană, însă această idee

---

[9] R. WILLIAMS, *Arius: heresy and tradition* (England: Eerdmans, 2002), 125.
[10] DAVID, *Călăuză Creștină*..., 46–54.
[11] DAVID, *Călăuză Creștină*..., 104–6.

eronată pe care sinodalii au proclamat-o, nu a fost receptată în spațiul răsăritean, Biserica Răsăriteană crezând pe mai departe în ceea ce Sfinții Părinți de la primele două Sinoade ecumenice au hotărât faptul că Duhul Sfânt purcede din veci din Tatăl și este de o ființă cu Tatăl și cu Fiul. Această problemă a contribuit și ea într-o mare măsură la ruptura celor două Biserici din anul 1054 d.Hr. și asupra căreia nu s-a mai revenit.

Toate crezămintele care au ieșit de sub egida Reformei au afirmat Persoana, dumnezeirea și lucrarea Duhului Sfânt. Dar în secolul al XVI-lea, grupul Socinienilor[12] au negat nașterea din veci din Tatăl și au susținut că Duhul Sfânt a fost doar o energie trimisă de Dumnezeu pe pământ și nicidecum Persoană, iar aceste idei și-au regăsit mai nou identificarea cu învățătura unitariană.

În contemporaneitate, Bisericile Ortodoxe autocefale susțin în unanimitate că Duhul Sfânt este a treia Persoană a Sfintei Treimi, de o ființă cu Tatăl și cu Fiul și purcede din veci din Tatăl, acest lucru fiind articulat și de Fericitul Augustin, precum și de crezămintele Reformei. Totuși, multe culte și denominațiuni liberale neagă dumnezeirea, Persoana și lucrarea Duhului Sfânt.

În ceea ce privește modul în care Dumnezeu face ca voia Lui să se împlinească în lume, în Vechiul Testament putem găsi explicații dintre cele mai diverse. Pe lângă simplele afirmații care sunt aduse în prim-plan atunci când avem de-a face cu o credință care nu se bazează pe reflecție, acelea că Dumnezeu a creat cutare sau cutare

---

[12] Socinianismul este o erezie antitrinitară, denumită după Laelius Socinus (decedat în 1562 la Zürich) și după nepotul său, Faustus Socinus (decedat în 1604, în Polonia). Cel dintâi a fost unul dintre fondatorii unei societăți religioase care era nevoită să funcționeze în secret pentru a evita persecuțiile. Secta sociniană o cunoscut o răspândire mai largă după ce Faustus Socinus, nepotul lui Laelius Socinus, i-a devenit membru de valoare. În 1574, socinienii, care se numeau pe sine drept unitarieni, au emis un „catehism al unitarienilor", în care și-au așternut pe hârtie viziunea asupra naturii și perfecțiunii Dumnezeului lor conducător, precum și alte principii ale grupului lor. Grupul a devenit cunoscut mai ales în Polonia și a început să prospere, deschizând școli superioare și publicând literatură, până când în 1638, socinienii au fost alungați din Polonia de către catolici. Până la acea dată, exista convingerea că socinianismul urma să devină o credință dominantă în Europa. Socinienii aveau doctrine înrădăcinate în sfera raționalului și respingeau învățătura ortodoxă despre Sfânta Treime și despre divinitatea Mântuitorului, așa cum erau acestea rezumate în Catehismul Racovian. De asemenea, ei credeau că omnisciența lui Dumnezeu era limitată la ceea ce cu siguranță urma să se întâmple și nu se aplica în ceea ce privește adevărul contingent. Ei credeau că, dacă Dumnezeu ar ști toate posibilitățile de viitor, voința liberă a omului ar fi imposibilă. De asemenea, nu credeau că Fiul lui Dumnezeu a existat și înainte de a se naște ca Om, iar Duhul Sfânt este o energie trimisă pe pământ de Dumnezeu, dar nicidecum Acesta nu este Persoană. Socinianismul este considerat a fi antecedentul unei forme timpurii de Unitarianism și termenul se mai folosește și astăzi pentru a face referire la credința conform căreia Mântuitorul Iisus nu a existat înainte de a trăi ca Om. Socinianismul se mai numește și psilantropism, provenind de la grecescul ψιλο „în principal, doar" și αντροπος „om, ființă umană". Psilantropismul a fost respins la Sinoadele ecumenice, mai ales la Sinodul I Ecumenic din Niceea (325 d. Hr.). Socinianismul continuă și astăzi în grupuri creștine precum *Christadelphians*. A se vedea în acest sens: http://www.voxdeibaptist.org/Socinianismul.htm accesat la data de 19.07.2018.

lucru, a făcut să se întâmple așa sau altfel, asemănând acțiunile Sale cu cele umane, există totuși concepții mai complexe cu privire la împlinirea voii lui Dumnezeu.

Astfel, distincția între un aspect al firii umane, care e interior și spiritual, și unul fizic care avea să fie întâlnit în ambele relatări ale creației, nu reprezintă doar o viziune caracteristică acestei relatări, ci e element de bază al întregii percepții vechi-testamentare despre om. Pe lângă afirmațiile explicite despre latura duală a omului (Ps 90, 3; 146, 4; Iov 4, 19; 10, 9; 33, 6; 34, 14f.; Eccl 12, 7), în Vechiul Testament este general valabilă credința că omul pe de-o parte este alcătuit din materie, adică din țărână, iar pe de altă parte, poate să pretindă că posedă potențialitate spirituală care singură îl transformă într-o persoană, având conștiință/glasul lui Dumnezeu din el, dar fiind înzestrat și în chip rațional cu voință și libertate, la baza tuturor aflându-se sentimentul izvorât din iubirea și împreună-lucrarea Persoanelor Sfintei Treimi.

Marea varietate de expresii folosită pentru a desemna acest aspect spiritual servește la prezentarea lui din mai multe perspective. Unul dintre cei mai comuni termeni este רֽוּחַ *ruah,* care înmănunchează forme variate, reliefându-ne un semantism foarte bogat. Toate acestea sunt consecința unor încercări de a gândi aspectele dezvoltate într-un mod mai amplu, menite să evidențieze și să deosebească fiecare trăsătură a diferitelor procese care se desfășoară prin diverse idei din timpurile trecute. Printre subiectele legate de lucrarea lui Dumnezeu, ideea de רֽוּחַ *ruah*, manifestă un rol deosebit.

Interesul este de a descoperi toate aceste expresii ce constituie primul obiectiv al tezei, cu ajutorul cărora ne apropiem mai mult de acest concept, ce exprimă sensuri profunde, dar care în același timp ne revelează chei de interpretare cu privire la Persoana și lucrarea Duhului Sfânt. În acest sens, cartea lui Isaia, operă unitară, scrisă în secolul al VII-lea î.Hr., având trei forme de discurs: 1. istoric (cap. 1–12); 2. hristologic (cap.12–33) și 3. pnevmatologic/eshatologic (cap.33–66), este actuală pentru contemporaneitate, revelându-ne căi noi de interpretare. În al doilea rând, cercetarea se axează pe evidențierea substantivului *ruah*, care în scrierea isaianică și nu numai, pe lângă formele semantice pe care le posedă, ne oferă posibilitatea de a vorbi despre substantivul propriu, את־רֽוּחַ קָדְשׁוֹ *Ruah Hakodeş*, adică despre Persoana Duhului Sfânt.

Pentru a înțelege mai bine faptul că în opera isaianică putem vorbi și de o evoluție a conceptului רֽוּחַ *ruah*, subliniind valențele acestui substantiv, ca atribut al Dumnezeirii, dar mai ales pentru a defini Persoana și lucrarea Duhului Sfânt, am structurat cercetarea de față pe parcursul a trei capitole mari: unul de isagogie vechi-testamentară în care sunt prezentate aspectele terminologice ale substantivului *ruah*,

precum și relaționarea acestuia cu conceptele derivate din sensul propriu al substantivului și anume: נֶפֶשׁ *nefeș,* נְשָׁמָה *neșemah* și בָּשָׂר *basar*, evidențiindu-le în scrierile vechitestamentare, unul de analiză exegetică în care doresc să arăt care este fundamentul pnevamtologic isaianic și ce descoperă acesta în raport cu cea de-a treia Persoană a Sfintei Treimi și unul de sinteză teologică în care doresc să arăt care sunt atributele Persoanei Duhului Sfânt prezente în *Evanghelia Vechiului Testament*, și anume: Duhul este principiu al vieții și instrument al istoriei mântuirii, este putere de desăvârșire în veșnicie și mai ales, este Cel care susține viața poporului lui Dumnezeu. Acestea sunt precedate de o secțiune de preliminarii în care prezint noțiunile ce țin de introducerea efectivă în temă (determinările semantice și stadiul actual al cercetării).

Studiul exegetic îmbină rigorile criticii actuale cu dimensiunea duhovnicească promovată de interpretarea patristică și este focalizat în cea mai mare parte pe definirea Persoanei și lucrării Duhului Sfânt în opera isaianică, având ca schemă de bază analiza morfosintactică, reflecțiile exegetice și implicațiile teologice, iar în vederea alcătuirii lui în secțiunea dedicată textelor isaianice, referitoare la Persoana și lucrarea Duhului Sfânt, m-am folosit de instrumentarul hermeneutic modern, alternând interpretarea iudaică cu cea patristică, dar și exegeza școlii critice cu cea de sorginte răsăriteană, reprezentată în special de bibliștii români.

Astfel, dintre comentariile iudaice am optat pentru două dintre cele mai semnificative tâlcuiri asupra textelor isaianice (Abraham Ibn Ezra[13], Solomon Bennett Freehoff[14]), iar în ceea ce privește exegeza patristică, am ales în vederea unei abordări echilibrate pe cei mai prestigioși reprezentanți ai celor două școli de intrepretare biblică (Ambrozie cel Mare[15], Atanasie cel Mare[16], Chiril al Alexandriei[17], Clement Alexandrinul[18], Eusebius of Caesarea[19], Didymus of Alexandria[20], Dionisie Areopagitul[21], Fotie al Constantinopolului[22], Grigore de Nyssa[23], Ioan Casian[24], Ioan Damaschin[25],

---

[13] Abraham Ibn EZRA, *The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah* (London: InterVarsity Press, 1873).

[14] Solomon Bennett FREEHOF, *Book of Isaiah: A Commentary (The Jewish Commentary for Bible Readers),* (New York: Union of American Hebrew Congregations, 1892).

[15] SF. AMBROZIE CEL MARE, *Tâlcuiri la Facere,* (Galați: Cartea Ortodoxă, 2009).

[16] SF. ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt despre Întruparea Cuvântului,* (București: IBMO, 1987).

[17] SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Despre Sfânta Treime* (București: IBMO, 1994).

[18] SF. CLEMENT ALEXANDRINUL, *Pedagogul* (București: IBMO, 1982); SF. CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele* (București: EIMBOR, 1982).

[19] EUSEBIUS OF CAESAREA, *Christianity and Judaism,* (Detroit: Wayne State University Press, 1992); EUSEBIUS OF CAESAREA, *Commentary on Isaiah* (Michigan: InterVarsity Press, 2013).

[20] DIDYMUS OF ALEXANDRIA, *On the Holy Spirit,* SC 386.

[21] SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Numele Dumnezeiești. Teologia Mistică* (Iași: Polirom Publishing House, 2018).

[22] FOTIE AL CONSTANTINOPOLULUI, *Mistagogia Duhului Sfânt* (Iași: Polirom, 2013).

Ioan Gură de Aur[26], Irineu de Lyon[27], Iustin Martirul și Filosoful[28], Macarie Egipteanul[29], Maxim Mărturisitorul[30], Niceta de Remesiana[31], Origen[32], Simeon Noul Teolog[33], Vasile cel Mare[34]).

Pe lângă scrierile iluștrilor exegeți ai interpretării critice asupra textelor isaianice (Joseph Blenkinsopp[35]; George Buchanan Gray, D.D., D. Litt[36]; R. Jamieson, A.R. Fausset, A.R. Brown, D. Brown[37]; John D.W. Watts[38]), folosesc și comentariile de specialitate ale lui James M. Hamilton Jr.[39], Lloyd R. Neve[40], C. Ryrie[41], Leon J. Wood[42], dar și cele ale bibliștilor români: Pr. Constantin Coman[43], Petre Chiricuță[44], Pr. Ioan Chirilă[45], Lucian Făgărășanul[46], Vladimir Petercă[47] și Pr. Petre Semen[48].

---

[23] SF. GRIGORE DE NYSSA, *Despre viața lui Moise* (București: IBMO, 1987); SF. GRIGORE DE NYSSA, *Scrieri II* (București: IBMO, 1998).
[24] SF. IOAN CASIAN, *Convorbiri duhovnicești* (București: IBMO, 2004).
[25] SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica* (București: IBMO, 2005).
[26] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariu la Isaia* (Iași: Doxologia, 2013); SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere 1* (București: IBMO, 1987).
[27] SF. IRINEU DE LYON, *Against Haeresis* (New York: Christian Literature Publishing, 1885).
[28] SF. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Dialog cu iudeul Tryfon* (București: IBMO, 1980).
[29] SF. MACARIE EGIPTEANUL, *Omilii duhovnicești* (București: IBMO, 1992.
[30] SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua* (București: IBMO, 2006).
[31] SF. NICETA DE REMESIANA, *Opere* (București: Sophia, 2009).
[32] ORIGEN, *Scrieri alese – din Lucrările exegetice la Vechiul Testament* (București: IBMO, 1981); ORIGEN, *Scrieri alese – Filocalia lui Origen* (București: IBMO, 1982); ORIGEN, *De Principis* (București: IBMO, 1982).
[33] SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Imne, Epistole și Capitole*, III (Sibiu: Deisis, 2001).
[34] SF.VASILE CEL MARE, *Comentariu la Catea Profetului Isaia* (București: Basilica, 2009); SF. VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh* (București: IBMO, 1988); SF. VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaimeron și Omilii la Psalmi* (București: IBMO, 1986).
[35] Joseph BLENKINSOPP, *The Anchor Yale Bible, Isaiah 1–39* (London: Doubleday, Random, 2000); Joseph BLENKINSOPP, *The Anchor Yale Bible, Isaiah 40–55* (London: Doubleday, Random, 2002); Joseph BLENKINSOPP, *The Anchor Yale Bible, Isaiah 56–66* (London: Doubleday, Random, 2003).
[36] George BUCHANAN GRAY, D.D., D. LITT, *The International Critical and Exegetical Commentary – The Book of Isaiah* (Edinburgh: T.&T. Clarke, 1912).
[37] R. JAMIESON, A.R. FAUSSET, A.R. BROWN, D. BROWN, *A commentary, critical and explanatory, on the Old and New Testaments- Isaiah* (Oak Harbor: Peabody, 1997).
[38] John D.W. WATTS, *Word Biblical Commentary- Isaiah 1–33* (Nashville: Thomas Nelson, 2005); John D.W. WATTS, *Word Biblical Commentary- Isaiah 34–66* (Nashville: Thomas Nelson, 2005).
[39] James M. HAMILTON, *God`s Indwelling Presence, The Holy Spirit in the Old & New Testaments* (United States of America: Nashville, Tennessee, 2006)
[40] Lloyd R. NEVE, *The Spirit of God in the Old Testament* (Cleveland: Tennessee, 2011).
[41] Charles C. RYRIE, *The Holy Spirit* (Chicago: Moody Publishers, 1997).
[42] Leon J. WOOD, *The Holy Spirit in the Old Testament* (Zondervan: Wipf and Stock Publishers, 1998).
[43] Constantin COMAN, *Erminia Duhului*, (Editura Bizantină, București, 2002): 338 p.
[44] Petre CHIRICUȚĂ, *„Și duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor*," *BOR* 4 (1931): 308–322.
[45] Ioan CHIRILĂ, *Darurile lui Dumnezeu – harismele. Har și înviere în discursul profetic vechitestamentar*, *CB* 1 (2010): 28–39;
[46] Lucian FĂGĂRĂȘANUL, *„Duhul Sfânt în Vechiul Testament*," *O* 4 (1984): 550–560;

Folosind reflecțiile bibliștilor menționați și consistentul aport al scrierilor patristice, în cadrul tezei am argumentat faptul că în opera isaianică putem vorbi de Persoana Duhului Sfânt, dar și despre lucrarea pe care o săvârșește mai întâi asupra Fiului lui Dumnezeu, iar mai apoi asupra lumii întregi.

Această operă poartă în sine cadrul tezei de doctorat, cu titlul *Discursul Isaianic despre Ruah Hakodeș. Atribut sau Persoană?*, ce a fost alcătuită prin atenta grijă și îndrumare a părintelui profesor Ioan Chirilă, căruia îi mulțumesc pentru faptul că mi-a deschis orizonturile cunoașterii și mă sprijină, făcându-mă să-mi dau seama că Vechiul Testament este poarta deschisă a cunoașterii adevărate ce izvorăște din Cuvântul care zidește fiind adumbrită de harul Duhului Sfânt. Sfătuirea ce există între părinte și ucenic, fidelitatea fiului față de părintele său, străjuite în adevărata dragoste, sinceritate și prietenie, sunt identități sensibile și inteligibile ce definesc ființarea comuniunii cu Părintele. De aceea, Vă mulțumesc Părinte și Vă asigur de rugăciune veșnică!

De asemenea, doresc să mulțumesc călăuzitorilor mei, care m-au sprijinit pe parcursul anilor de studiu în descoperirea tainelor Vechiului Testament: lector Paula Bud, căreia îi mulțumesc și îi înalț către prestolul Sfintei Treimi litanii spre pomenire veșnică, iar domnului lector Stelian Pașca-Tușa îi mulțumesc pentru îndrumările și prietenia de care dă dovadă, asigurându-l totodată de toată prietenia și prețuirea mea.

Cuvânt de mulțumire adresez și dascălilor mei din învățământul teologic clujean care au contribuit la devenirea și formarea mea intelectuală, morală și spirituală, dorindu-le multă sănătate și ani buni de slujire în ogorul Domnului și a formării noilor generații de teologi clujeni.

Alese mulțumiri aduc familiei mele!

[47] Vladimir PETERCĂ, „*Vechiul Testament a fost sensibil la chemarea spiritului. Darurile carismatice nu au lipsit niciodată din Israel,” CB* 1 (2010): 9–27;

[48] Petre SEMEN, *„Prezența și lucrarea Duhului Sfânt în lume și în Biserică,”* în *Omagiul Prof. Pr. Dr. Nicolae Dură la 65 de ani*(Constanța: Editura Arhiepiscopiei Tomisului și Dunării de Jos, 2006), 231–234; Petre SEMEN, *„Revelarea lucrării Duhului Sfânt în Vechiul Testament,” DT* 1 (1998): 22–31.

PRELIMINARII

Stadiul actual al cercetării

Literatura românească de specialitate

În spațiul vetero-testamentar românesc s-a scris puțin în sfera pnevmatologiei, însă din zelul pentru restaurarea și îmbogățirea literaturii biblice românești, menționez câteva lucrări de referință.

Părintele profesor Constantin Coman[49] în lucrarea sa[50], elaborează o ermineutică biblică, izvorâtă din specificul teologiei și al spiritualității ortodoxe. Abordând textele biblice cu referire la Persoana și lucrarea Duhului Sfânt din Cartea de Despărțire a Evangheliei după Ioan (cap. 14–16), autorul relatează faptul că textele pnevmatologice ioaneice ne arată clar că lucrarea fundamentală a Sfântului Duh este cea ermineutică. Sfântul Duh, pe care Mântuitorul Îl făgăduiește Apostolilor în cuvântarea Sa de despărțire, este Acela care va face posibilă înțelegerea a realităților dumnezeiești, de către Apostoli, începând cu Persoana divino-umană a Mântuitorului Hristos și cu lucrarea Acestuia și sfârșind cu realitățile eshatologice. Întregul conținut al textelor amintite trimit la lucrarea ermineutică a Duhului, începând cu titlurile pnevmatologice folosite (*Duhul Adevărului, Mângâietorul*) și continuând cu indicarea funcției ermineutice prin numirea expresă a diferitelor lucrări ale Duhului: anamnetică, învățătorească și mărturisitoare[51].

Lucrarea ermineutică a Duhului se realizează din modul de prezență ce Îi este specific, căci contribuția Lui la înțelegere nu se va împlini prin cuvinte, ci prin lucrare, prin act, va fi una nemijlocită, caracterizată epifanic. Prin sălășluirea Acestuia în om, Duhul Sfânt devine El Însuși mărturie, arătare a slavei și luminii dumnezeiești pentru om. Dimensiunea anamnetică a lucrării Duhului va fi săvârșită prin sălășluirea Lui în om atât la nivel senzorial, cât și la nivelul dăinuirii, căci va recapitula cuvintele și faptele lui Iisus, cei Doi fiind de o ființă, iar lucrările celor Doi comunicându-se perihoretic și apropriatic[52]. Din această lucrare a Duhului deducem și înțelegerea

---

[49] Părintele Constantin COMAN este profesor titular de Studiul Noului Testament la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București.
[50] Pr. Dr. Constantin COMAN, *Erminia Duhului* (București: Editura Bizantină, 2002), 338 p.
[51] COMAN, *Erminia Duhului*, 76–7.
[52] COMAN, *Erminia Duhului*, 78.

umană corectă, dar și deplină, căci prin înțelegerea Duhului, omul se hrănește cu energiile dumnezeiești spre viața cea adevărată, spre nestricăciune și nemurire. Această înțelegere în/prin Duhul nu rămâne doar la nivel rațional, ci ea este împlinită într-un nivel senzorial, cel al trăirii efective. De asemenea, erminia care se dă titlurilor pnevmatologice *Duhul Adevărului* și *Mângâietorul*, dar și analiza conținutului lucrărilor Duhului elimină riscul interpretării abstracte și impersonale atât a comunicării, cât și a înțelegerii. Totul se comunică în sfatul intratrinitar, dar îi este cuminecat omului datorită relației personale ce există între Dumnezeul cel Treimic și făptura umană[53].

Părintele profesor abordează întâi sistematic și tematic textele pauline din Epistola 1 către Corinteni (1, 17 – 2, 16), iar mai apoi face trecere în arealul patristic realizând exegeza textelor Sfântului Ioan Gură de Aur în Omiliile la Matei, ale Sfântului Maxim Mărturisitorul, Grigorie Palama, Calist Patriarhul, dar și a părinților contemporani, precum: Cuviosul Siluan Athonitul, Gheron Iosif, Arhimandritul Sofronie Saharov și Părintele Dumitru Stăniloae, în toate aducând în atenție Persoana, lucrarea și harul Sfântului Duh.

Părintele Petre Chiricuță[54] în studiul critico-exegetic[55] de factură antropologică, pleacă de la textul din Fac 1, 2 c, analizând conceptele רוּחַ *ruah* și מְרַחֶפֶת *merahefet*, dorind să aducă la lumină adevăratul sens în conformitate cu tradiția exegetică creștină, dar și cu învățătura Bisericii creștine. Astfel, alcătuiește o incursiune destul de sumară în istoria critico-exegetică a textului, înfățișând accepțiunile adoptate în traducerile și versiunile mai vechi ale textului, apoi cele oriental-semitice în literatura iudaică, patristică, medievală și contemporană.

Întrucât poate exista un paralelism între Fac 1, 2 c, și alte locuri din Vechiul și Noul Testament care pot indica oarecum sensul pe care l-a conceput aghiograful, autorul expune din punct de vedere filologic semnificația acestor două concepte, pe care o socotește ca fiind cea mai apropiată de sensul adevărat folosind în spectrul acestuia, ca un ultim criteriu de indicație al sensului, semnificația simbolică a locului în cărțile de cult și mărturisirile de credință ale Bisericii de Răsărit. Folosindu-se de instrumentarul hermeneutic, autorul conchide că exegeza Bisericii Ortodoxe a văzut în Fac 1, 2 c, *imago Spiritus Sanctus*, Acesta participând la actul și la opera Creațiunii.

---

[53] COMAN, *Erminia Duhului*, 79.

[54] Părintele Petre CHIRICUȚĂ a fost preot paroh la Biserica Hagiu din București și a publicat numeroase studii cu caracter veterotestamentar.

[55] Pr. Petre CHIRICUȚĂ, *Și duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor BOR* 4 (1931), 308–322.

Așadar, traducerea versetului scripturistic, este următorul: „Și Duhul lui Dumnezeu (Duhul Sfânt) Se purta deasupra apelor”[56].

Părintele Profesor Ioan Chirilă[57] în studiul domniei sale[58], clarifică noțiunile *slavă* și *harismă* în Vechiul Testament, focusându-se și pe lucrarea Duhului lui Dumnezeu în viața Judecătorilor, a profeților și în ultimă speță în viața lui Mesia, așa cum este prezentată de profetul Isaia (Is 11, 1–5). Prima parte a studiului se referă la aspectele terminologice, în analizarea semnificației conceptului de harismă, cu uzanța terminologiei ebraice a Vechiului Testament și a celei din Noul Testament. Cea de-a doua parte a studiului vizează problema profeției evreiești ca dar al Duhului Sfânt. În acest sens, autorul arată faptul că profeția evreiască este diferită față de manifestările profetice petrecute în sânul altor popoare; reprezintă un eveniment istoric, posedând un conținut revelatoriu foarte bine definit. Profeția evreiască este analizată pornind de la rădăcinile patriarhale, care coboară încă din vremea lui Avraam, continuând cu profeția din timpul judecătorilor, a monarhiei, a exilului și perioadei postexilice, ajungând la finalitatea sa în profeția lui Ioan Botezătorul[59].

Potrivit autorului, profeția evreiască este nucleul religios din care emană revelația transcendentă având o semnificație unică: restaurarea creației în iubire. Studiul continuă prin extinderea sensului din Is 11, 1–3, potrivit căruia Duhul Domnului se odihnește peste Israel. Expozeul se închide subliniind tema viitoarei învieri în discursul profetic al Vechiului Testament, o temă pe care autorul o vede ca o punte către revelația Noului Testament.

Lucian Făgărășanul[60] alcătuiește un articol pnevmatologic în care demonstrează faptul că încoronarea învățăturii despre Duhul Sfânt a fost pregătită îndelungat prin scrierile Vechiului Testament, căci din primele capitole ale cărții Facerea și până în corpusul necanonic, abundă referirile la Duhul lui Dumnezeu, Cel ce dă viață, Cel ce povățuiește și dă putere, înțelepciune oamenilor, Cel ce grăiește prin prooroci, Cel ce Îl va umple de darurile Sale, pe Mesia[61]. În toate lucrările Sale, Duhul Sfânt nu este numai o „putere misterioasă”, negându-se astfel caracterul Său de Persoană divină. Acesta are toate atributele unei persoane fiindcă Duhul există ca Persoană

---

[56] CHIRICUȚĂ, *Și duhul lui Dumnezeu....*, 322.

[57] Părintele Ioan CHIRILĂ este profesor titular de Studiul Vechiului Testament la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.

[58] Pr. Ioan CHIRILĂ, *Darurile lui Dumnezeu- harismele. Har și Înviere în discursul profetic vechi-testamentar CB* 1 (2010), 28–39.

[59] CHIRILĂ, *Darurile lui Dumnezeu...*, 28.

[60] Lucian FLOREA a fost ierarh ortodox în Biserica Ortodoxă Română. A publicat studii cu caracter veterotestamentar.

[61] Lucian FĂGĂRĂȘANUL, *Duhul Sfânt în Vechiul Testament O* 4 (1984), 550–60.

în mod independent și distinct de celelalte două Persoane ale Sfintei Treimi, atât în Vechiul, cât și în Noul Testament. În Vechiul Legământ, Persoana Duhului nu se confundă în unitatea monoteistă iudaică, ci iese în evidență în proporții personale divine, distincte și imense, având puteri harismatice[62].

Expozeul este alcătuit din trei segmente pnvematologice bine determinate, însă nu au o coordonată exhaustivă, ci una generală. În prima parte, autorul analizează substantivul *ruah* din punct de vedere semantic, plecând de la premisa că însuși termenul πνευμα prin intermediul căruia este denumit Duhul în Noul Testament, este preluat din traducerea greacă a Vechiului Testament și care în cele mai multe cazuri redă prin acest termen, cuvântul ebraic רוּחַ (*ruah*). Apoi, *ruah* este întrebuințat în Vechiul Testament și pentru realitățile creaturale, având sensurile de: *vânt sau adiere* (Fac 3, 8; Num 11, 31; Iov 4, 15; Ier 2, 24; 14, 6); *suflarea omului*; *principiu vital* când se vorbește fie de suflarea de viață (Fac 6, 17; 7, 15, 22), fie de duhul oamenilor și al viețuitoarelor pământului (Fac 45, 27; Iov 12, 10; 34, 14; Ps 103, 30; Eccl 3, 19); *emoții omenești* (Fac 41, 8) sau când se subliniază *activitatea intelectuală a omului* (Deut 34, 9; Iov 32, 8); *latura spirituală a omului* (Num 27, 16; Ps 30, 5)[63]. Expresia *ruah Yahwe* sau *ruah Elohim* apare în mod frecvent în Vechiul Legământ și face referire exclusivă la Duhul Domnului sau Duhul lui Dumnezeu (n.n. Duhul Sfânt).

În cel de-al doilea segment, autorul subliniază principalele aspecte ale lucrării Duhului Sfânt după Vechiul Testament, evidențiind faptul că din zorii creației (Fac 1, 2) organizarea și vitalizarea materiei originare este opera Duhului Sfânt. *Ruah Hakodeș* îi umple de putere războinică pe eroii poporului ales: Otniel (Jud 3, 10), Ghedeon (Jud 6, 24), Ieftae (Jud 11, 29), Samson (Jud 13, 24). De asemenea, este prezent prin lucrarea Sa și în perioada regalității (1 Rg 10, 6–10; 11; 16, 13–14), în acest sens nefiind vorba de vreo activitate trecătoare, ci în mod direct de lucrarea personală a Duhului asupra acestor oameni, prin revărsarea harismelor. Astfel, darul înaltei înțelepciuni cu care Dumnezeu îi învrednicește pe aleșii Săi, este un alt aspect al lucrării Duhului, iar profeția este prin excelență lucrarea Duhului Sfânt[64]. Însă, plenitudinea manifestării Duhului Sfânt în lume apare în Vechiul Testament în relație cu Persoana și lucrarea restauratoare a lui Mesia (Is 11, 1–4; 32, 1; 42, 1; 61, 1–3), și astfel în strânsă legătură cu opera mesianică, profeții Vechiului Testament vestesc trimiterea Duhului peste întreg poporul lui Dumnezeu[65].

---

[62] Lucian FĂGĂRĂȘANUL, *Duhul Sfânt...*, 550.
[63] Lucian FĂGĂRĂȘANUL, *Duhul Sfânt...*: 551. A se vedea în acest sens și G. W. H. LAMPE, *Holy Spirit*, în *Dictionary of the Bible* (Edinburgh, 1963), 389.
[64] Lucian FĂGĂRĂȘANUL, *Duhul Sfânt...*, 553–5.
[65] Lucian FĂGĂRĂȘANUL, *Duhul Sfânt...*, 555–7.

Sub toate aspectele lucrării Sale, potrivit Vechiului Legământ, Duhul lui Dumnezeu Se manifestă nu ca un simplu atribut al divinității sau ca o putere divină impersonală, ci ca Persoană dumnezeiască, acest lucru constituind și cel de-al treilea segment al studiului de față, autorul conchizând prin faptul că personalitatea și dumnezeirea Duhului Sfânt se definesc din ce în ce mai clar pe parcursul istoriei biblice prin intermediul textelor profetice și mai ales prin cele referitoare la Mesia, dar și prin intermediul afirmațiilor suficiente din cadrul sapiențial, conducându-ne spre pragul revelației neotestamentare, Duhul Sfânt fiind Mângâietorul și plinitorul mântuirii.

Vladimir Petercă[66] în articolul său[67] oferă în partea introductivă, explicațiile necesare cu privire la expresiile fundamentale ale Duhului lui Yahwe în limba ebraică și greacă, punctând faptul că aceste cuvinte erau ca o scânteie benefică care a animat existența lui Israel în primul Testament, în momentele sale cruciale: făgăduințele ce au fost făcute patriarhilor, exodul din Egipt, minunea de la Marea Roșie, revelarea numelui lui Yahwe, peregrinarea poporului evreu în pustiul Sinaiului, cucerirea Canaanului, fostele promisiuni făcute de Yahwe, mesianismul, profetismul biblic ș.a.m.d.

Acest studiu cuprinde trei părți distincte, și anume: în prima parte autorul analizează textul biblic din Is 11, 1–5 cu cele șapte harisme ale Duhului lui Yahwe, accentuând numărul de șapte ca fiind rezultat al versiunii grecești. Autorul folosește un spectru exegetic limitat deoarece menționează faptul că în cazul de față, Duhul Domnului se referă la puterea personală a lui Yahwe de a acționa în mod efectiv, rămânând pe mai departe o forță misterioasă care se răspândește ușor ca vântul sau ca respirație umană[68]. În cea de-a doua parte, autorul se focusează asupra chipurilor emblematice din istoria Israelului timpuriu: Samson, Otniel, Ghedeon, Ieftae, Saul (din perioada monarhiei) și mulți alții. Toți au primit puteri speciale din partea lui Dumnezeu, întrebuințându-le în salvarea poporului evreu. Partea a treia, este dedicată cazurilor punctuale ale prezenței Duhului lui Yahwe asupra profeților Vechiului Testament. După examinarea textului biblic din Ioil 3, 1–2, autorul trece într-un alt registru și anume la lucrarea marilor profeți ai Israelului biblic: Isaia, Ieremia, Iezechiel, evidențiind problema „noului" în scrierile profetice. „Pune-voi Duhul Meu

---

66 Vladimir PETERCĂ a fost profesor titular de Teologie biblică la Institutul Romano-Catolic din Iași.

67 Vladimir PETERCĂ, *Vechiul Testament a fost sensibil la chemarea spiritului. Darurile carismatice nu au lipsit niciodată din Israel CB* 1 (2010), 9–27.

68 PETERCĂ, *Vechiul Testament...*, 9.

în voi...” (Iez 36, 27), va exclama Iezechiel, ca împlinire a unei asigurări venite din partea lui Yahwe[69].

Autorul concluzionează, spunând că darurile harismatice nu au lipsit niciodată din Israel, iar Dumnezeu a avut întotdeauna grijă față de om și de destinul său fără a-l lăsa la întâmplare, ci mai degrabă omul împărtășea cu El, necazul și bucuria, durerea și forța, suișurile și coborâșurile lui până spre victoria finală, ce urma să fie îndeplinită odată cu venirea lui Mesia.

Părintele Profesor Petre Semen[70] susține în articolele sale[71], faptul că revelarea Dumnezeului Cel Unul în ființă, dar întreit în Persoane a fost realizată în etape, în funcție de capacitatea de înțelegere a omului. Alături de celelalte două Persoane ale Sfintei Treimi, Duhul lui Dumnezeu (*Ruah Yahwe*) încredințat Sfintelor Scripturi, a participat eficient și direct la actul creației și El contribuie în aceeași măsură la păstrarea vieții. Având o gamă foarte largă de semnificații, termenul biblic *Ruah* sau *Ruah chajjm* exprimă principiul vital care animă și susține întreaga existență (Fac 6, 17).

Deoarece revelația divină se afla în proces de dezvoltare în cartea biblică a Vechiului Testament, Duhul nu putea încă să Se identifice cu a treia Persoană divină, cu excepția cărții lui Isaia, dar El le permite să creadă prin energiile Sale necreate, prezența divină în lume sub diferite forme. În timpul așteptării umanității care corespunde perioadei Întrupării Domnului, Duhul lui Dumnezeu i-a impresionat mai presus de toate, din afară, pe fiii lui Israel, în special în perioadele critice prin care poporul biblic a trecut datorită maximizării forțelor fizice ale oamenilor implicați în mântuirea confraților lor. Pe măsură ce maturizarea spirituală a omului a progresat, lucrarea Duhului a fost în principal din interior, acționând mai ales asupra nădejdii.

Formele multiple ale manifestării puterii Duhului în lumea biblică sunt o icoană a abundenței Celui ce subzistă peste întregul corp, peste toată creația (Ioil 3, 1–3).

Literatura internațională de specialitate

Cercetarea biblică internațională a contribuit într-un mod substanțial la realizarea demersului exegetic asupra argumentării temei de cercetare. În realizarea cadrului

[69] PETERCĂ, *Vechiul Testament...*, 10.

[70] Părintele Petre SEMEN este profesor titular la catedra de Studiul Vechiului Testament la Facultatea de Teologie din Iași.

[71] Pr. Petre SEMEN, *Prezența și lucrarea Duhului Sfânt în lume și în Biserică* în *Omagiul Prof. Pr. Dr. Nicolae Dură la 65 de ani* (Constanța: Editura Arhiepiscopiei Tomisului și Dunării de Jos, 2006): 231–4; Pr. Petre SEMEN, *Revelarea lucrării Duhului Sfânt în Vechiul Testament DT* 1 (1998): 22–31.

exegetic și teologic cu privire la Persoana și lucrarea Duhului Sfânt în cartea Profetului Isaia m-am folosit și de următoarele opere:

James M. Hamilton Jr.[72] în lucrarea sa73 urmărește răspunsuri la următoarele întrebări: Restaurarea și șederea sunt același lucru? Ce înseamnă cuvintele *locuire* și *restaurare*? Ce spune Vechiul Testament despre locul în care a subzistat Duhul în relație cu oamenii lui Dumnezeu? Cum afectează ungerea lui Iisus cu Duhul înțelegerea noastră? Dacă credincioșii legământului vechi nu au fost înzestrați de Duhul Sfânt, cum au devenit și rămân credincioși Dumnezeului celui Viu? Toate acestea le exemplifică punând în raport Persoana și lucrarea Duhului atât în Vechiul, cât și în Noul Testament.

Lloyd R. Neve[74] în opera sa[75,] prima monografie despre Duhul lui Dumnezeu în Vechiul Testament, care a apărut în limba engleză, demonstrează că termenul ebraic *ruah* poartă trei semnificații de bază (vântul, spiritul uman, Duhul lui Dumnezeu). Neve își dedică studiul textelor despre Duhul lui Dumnezeu, împărțind aceste texte în patru perioade cronologice și în mod erudit, dar inteligibil, cercetează conceptul de Duh în fiecare perioadă amintită. În cele mai vechi texte, lucrarea Duhului autentifică slujbele bătrânilor (Num 11, judecătorii, Saul și David). În perioadele ulterioare, Duhul poate denota mânia lui Dumnezeu, prezența lui Dumnezeu și Duhul creator a lui Dumnezeu cu valențe ipostatice. În plus, Duhul este proiectat asupra viitorului Rege mesianic. Munca lui Neve continuă să servească drept resursă valoroasă pentru toți cei interesați de Duhul lui Dumnezeu în Vechiul Testament.

C. Ryrie[76] prezintă un studiu concis și practic[77] referitor la Persoana și lucrarea Duhului Sfânt. Toate elementele doctrinare sunt organizate și explicate. Evitând confuzia și tendința, acesta se lipește fără compromis de Cuvântul lui Dumnezeu descoperit pentru a răspunde la întrebări precum: Ce este botezul în Duhul? Care este păcatul împotriva Duhului Sfânt? Ce înseamnă să fii umplut cu Duhul? Ce zici de darul spiritual al limbilor? Care este adevărata putere spirituală? Această ediție revizuită și extinsă include: două capitole noi despre aspecte contemporane legate de doctrina Duhului Sfânt, noi imagini de ansamblu, vizualizări ale problemelor

---

[72] James M. HAMILTON jr. este profesor de Teologie biblică la Seminarul Teologic Baptist din Southern, Houston și Pastor la Biserica Baptistă din Kenwood.

[73] James M. HAMILTON, *God`s Indwelling Presence, The Holy Spirit in the Old & New Testaments* (United States of America: Nashville, Tennessee, 2006).

[74] Lloyd R. NEVE a fost profesor de Teologie biblică la Union Theological Seminary din New York. A trecut la cele veșnice în anul 2015.

[75] Lloyd R. NEVE, *The Spirit of God in the Old Testament* (Cleveland: Tennessee, 2011).

[76] Charles C. RYRIE a fost profesor de Teologie Sistematică la Dallas Theological Seminary.

[77] Charles C. RYRIE, *The Holy Spirit* (Chicago: Moody Publishers, 1997).

complexe, indici de subiect și scripturi utile pentru referința rapidă și o bibliografie selectată, actualizată pentru mai multe detalii de studiu.

Leon J. Wood[78] arată în lucrarea sa[79], că există referiri numeroase asupra Duhului Sfânt în Vechiul Testament. Duhul este perceput ca și Creatorul, Reînvierea vieții umanității în răscumpărare, Persoana prin care s-au inspirat profeții Domnului și prin Care bărbații și femeile au primit darurile înțelepciunii pentru conducere, administrare și măiestrie, adică Persoana a treia din Treime. Dr. Wood își încheie studiul prin demonstrarea conceptelor de restaurare, pecetluire, umplere și împuternicire a Duhului ce erau deja în acțiune în Vechiul Testament. Acesta prezintă un studiu comparativ al conceptului „duh" în ambele testamente și arată cum revelația Vechiului Testament servește ca fundal și bază pentru o înțelegere deplină a lucrării complete a Duhului în epoca de împlinire a Noului Testament.

Delimitări semantice

Generalități despre conceptul *ruah*

Posibilitatea închegării unei doctrine clare cu privire la Duhul lui Dumnezeu având ca fundament spațiul veterotestamentar ar putea constitui teme noi de cercetare, căci cuvântul ebraic *ruah* apare pe parcursul Vechiului Testament de 394 de ori, din care mai mult de jumătate se referă la Duhul lui Dumnezeu, fapt ce formează învățătura pnevmatologică a Vechiului Testament[80].

Substantivul ebraic רוּחַ – *ruah* îngemănează o varietate de forme, dar în același timp scoate în evidență polisemantismul și paradigmele teologice, următoare: רוּחַ (*ruah*): substantiv, genul feminin[81]; 1. **Duh**- puterea divină a lui Dumnezeu, care poate să însemne identificarea cu Domnul însuși, (Ps 106, 33; Is 63, 10)[82]; **2. spirit**, minte, inimă, adică facultățile psihologice care pot răspunde Domnului (2 Par 36, 22); **3. respirație**, adică unitatea de aer, care provine din plămâni, ca un semn normal de viață cu însemnătatea asociativă a cauzalității unui eveniment (Fac 6, 17; 8, 1);

---

78 Leon J. WOOD a fost profesor de Vechiul Testament la Grand Rapids Bible College and Grand Rapids Baptist Seminary.

79 Leon J. WOOD, *The Holy Spirit in the Old Testament* (Zondervan: Wipf and Stock Publishers, 1998).

80 A se vedea în acest sens http://www.hebrew-streams.org/works/texts/ruach-betanakh.pdf, accesat la data de 24.09.2014.

81 James STRONG, *Strong's Lexicon*, (Michigan: Grand Rapids, 2000):7307; L. Archer Gleason, R. Laird Harris, *Theological Wordbook of the Old Testament*, (Chicago: Moody Press, 2002), 2131;

82 Johannes P. LOUW, Eugene A. NIDA, *Louw-Nida Greek-English Lexicon* (United States of America: United Bible Societies, 1996), 3700.

4. vânt/suflare, aer în mișcare rapidă; condiție normală a vremii (Fac 8, 1)[83]; **5. parte**, adică o zonă la marginea unui obiect (1 Par 9, 24; Ier 52, 23; Iez 42, 16–20); **6. curaj**, o stare de încredere în fața pericolului sau a necazului (Ios 2, 11; 5, 1); **7. resentiment**, mânie, o stare de disconfort moderat asupra unei situații sau persoane (Jud 8, 3); **8.** אָסַף רוּחַ (*āsăp̄ rūaḥ*) a muri, a lua răsuflarea cuiva (Ps 103, 29); **9**. אֶרֶךְ רוּחַ (*ārēḵ rūaḥ*), pacientă (Eccl 7, 8); **10.** בָּצַר רוּחַ (*bāṣăr rūaḥ*), umil, fără duh, adică îl aduce pe om de la un stadiu elevat la un stadiu fără duh (Ps 76, 13); **11.** דַּעַת רוּחַ (*dăăṯ rūaḥ*), gând vanitos, cunoașterea vântului (Iov 15, 2); **12.** דָּבָר רוּחַ (*dāvār rūaḥ*), cuvântare lungă; cuvinte doar spuse, argumentate într-un timp îndelungat, trezind mila ascultătorului (Iov 16, 3); **13.** הָיָה עוֹד בְּ־ רוּחַ (*hā·yā(h) ‹ōḏ b- rūaḥ*), a fi copleșit, a fi impresionat de o situație sau persoană astfel onorând, respectând persoana (2 Par 9, 4); **14.** מַעְצָר לְ־ רוּחַ (*măṣār l-rūaḥ)*, autocontrol, restrângerea spiritului, exercitarea controlului asupra dorințelor și acțiunilor eului (Pilde 25, 28); **15.** קֹצֶר רוּחַ (*qōṣĕr rūaḥ*) descurajare, melancolie, lipsă de spirit, starea sau condiția lipsei nădejdii; oboseală mentală nemotivată (Ieș 6, 9); **16.** קְצַר רוּחַ (*qāṣēr rūaḥ*), temperament agitat; a se enerva fără un motiv anume sau la minima provocare (Pilde 14, 29); **17.** קָשֶׁה רוּחַ (*qāšĕ(h) rūaḥ*); profund deranjat, cu spiritul greu; sentimente de grijă, anxietate (2 Rg 1, 15); **18.** קַר רוּחַ (*qăr rūaḥ*), temperat, cu mintea relaxată, formal, cu spiritul relaxat; sensibilitate, comportament controlat chiar și în circumstanțe dificile (Pilde 17, 2)[84]; רוּחַ הַ־ טֻּמְאָה (*rūaḥ hă- ṭŭm·›ā(h)*) demon, spiritul necuratului; o entitate falsă, care comunică mesaje falșilor profeți (Zah 13, 2)[85]; **20.** רוּחַ נָכֵא (*rūaḥ nāḵē*), stare fără de speranță, spirit zdrobit; o stare în care omul simte o suferință totală fără speranță, ca și o expresie figurativă pentru a reda felul în care un obiect este zdrobit (Pilde 15,13; 17, 22; 18, 14); **21.** רוּחַ רַע (*rūaḥ ră‹*), spirit malefic (2 Rg 16, 14); **22.** שׁוּב רוּחַ (*šūḇ rūaḥ)*, a renaște, a fi reîmprospătat spiritual dintr-o stare de oboseală (2 Rg 30, 12)[86].

Prima conotație prezentă în Vechiul Testament a substantivului ebraic רוּחַ – *ruah* înseamnă, vânt/suflare, dar totodată și spiritul uman, în sensul forței de viață, ba chiar și energie personală; un fenomen al naturii (1 Rg 18, 45; Ps 103, 16; Ier 4, 11), iar în unele cazuri, vântul este văzut ca și instrument al lui Dumnezeu (Fac 8, 1; Num 11, 31; Is 11, 15). Termenul apare și cu înțelesul de *respirație* (Fac 6, 15; Iov 34,

83 Notă: în unele contexte vânt/suflare are înțeles asociativ cu: a nu avea substanță, adică totul este plin de vanitate, totul este gol.

84 A se vedea LN, 3701.

85 Versiunea NIV traduce ca fiind „spiritul impurității", astfel caracterizându-l ca fiind o atitudine păcătoasă de rebeliune;

86 James SWANSON, *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)*, (Oak Harbor: Logos Research Systems Inc., 1997), 8120.

14–15), Dumnezeu fiind sursa respirației umane. Respirația/suflarea înseamnă și energie umană (Jud 15, 19, 1 Rg 10, 5). Uneori termenul devine sinonim cu נֶפֶשׁ *nefeș* (suflet sau forța vieții); cu לֵב *leb* (inimă, însă nu în sensul modern al cuvântului, ci locașul iubirii, în sensul antic al cuvântului, însemnând centru al personalității, incluzând inteligența și voința; Iov 20, 3; 32, 18; Is 54, 6; 57, 15; 66, 2; Dan 5, 20)[87].

Conceptul ebraic *ruah* se referă nu doar la viața dată de Dumnezeu omenirii, ci și la faptul că Dumnezeu este totodată și Duh. Astfel, Duhul lui Dumnezeu a venit la oameni și i-a împuternicit pentru slujiri speciale (Jud 3, 10). Dumnezeu poate să-l încerce pe om cu un duh necurat (Jud 9, 23; 2 Rg 16, 14–23). De asemenea, profeția a fost și ea înțeleasă ca semn al prezenței Duhului lui Dumnezeu (Num 11, 25–26; Is 41, 1; 61, 1–2; Mih 3, 8). Duhul lui Dumnezeu S-a revărsat cu abundența Sa asupra oamenilor în viitorul eshatologic (Ioil 3, 1–5; F Ap 2, 14–21), iar evreii antici au înțeles că puterea lui Dumnezeu există pretutindeni (Ps 137, 7), că este personal (Is 34, 16; 48, 16), El fiind minunat și transcendent.

Substantivul *ruah* poate însemna mișcare de aer, dar în vremea primelor texte ale Vechiului Testament are o varietate de înțelesuri incluzând: a. vânt; b. suflare (inclusiv suflarea vieții – Fac 6, 7; Iov 12, 10; Is 42, 5, etc.); c. vitalitate umană (2 Rg 30, 12), dispoziție/emoție, înclinare sau caracter (Fac 26, 35), „spiritul adulterului” (Os 4, 12); d. minte, eul lăuntric (Is 40, 13; Iez 11, 5; 20, 32). Conotațiile comune includ „energie”, „de nevăzut”, de aici provenind extensia metaforică a lui *ruah* pentru a arăta; e. activitatea lui Dumnezeu sau extinderea vitalității Sale în creație și omenire (ca brațul/mâna Domnului). Aceasta înseamnă că *ruah* al lui Dumnezeu este reprezentat: 1. Ca puterea lui Dumnezeu în crearea cosmosului (Fac 1, 2; Ps 33, 6); 2. Ca puterea iminentă de susținere a lui Dumnezeu în tot ce este viață (Fac 6, 17; 7, 15; Iov 33, 4; Ps 103, 29–30); 3. Ca energia invizibilă a lui Dumnezeu prin și printre oamenii Săi cu care a făcut legământ în „explozii dramatice sau dotări sustenabile” și 4. Ca prezența Lui în multe tipuri de revelații, înțelepciune harismatică și cuvântare invazivă[88].

Dintre acestea doar punctul 1. și 2. sunt înrudite cu Duhul Sfânt deoarece în aceste cazuri *ruah* poate însemna (în mod variabil) „vânt” (Fac 1, 2); suflare însemnând porunca creării (Ps 33, 6), „suflarea vieții” (Fac 6, 17) sau vreo combinație a acestora; însă LXX și literatura intertestamentară iudaică, tind spre a interpreta

[87] David Noel FREEDMAN, Allen C. MYERS, Astrid B. BECK, *Eerdmans Dictionary of the Bible*, (Michigan: Grand Rapids, 2000), 1248.
[88] Alexander T. DESMOND, Brian S. ROSNER, *New Dictionary of Biblical Theology* (Grove: Inter Varsity Press, electronic ed., Downers, 2000), 345.

astfel de referințe ca fiind provenite din „suflet-duh” (Iudita 16, 14; Sol 1, 7; 2 Ezr 6, 38–41; Bar 21, 4; 23, 5). În mod contrar, exemple reale ale Duhului lui Dumnezeu precum punctele 3., 4., și combinația acestor două sunt numeroase. În mod tipic, ele se referă la activitatea *convențială* (de legământ) a lui Dumnezeu *prin și în numele Israelului* (doar în mod excepțional este Duhul conceput ca fiind activ în afara Israelului, și chiar și atunci pentru Sine: Num 24, 2 și Is 45, 1)[89].

Astfel, *ruah* poate fi un cuvânt onomatopeic conotând puterea vântului de a mișca obiecte[90]. Calificările nominale arată direcția sau originea vântului (Jud 13, 24; Ieș 10, 19; Pilde 25, 23; Iez 5, 10), iar verbele împuternicesc aspectul mișcării (Num 11, 13; Ps 103, 16) sau efectul său (Is 7, 2; Ps 48, 8). Dincolo de acest înțeles fizic, *ruah* se referă la calități umane, la Dumnezeu și, mai puțin frecvent, la animale și spirite supranaturale. Din punct de vedere antropologic, înseamnă *respirație* (Ier 2, 24; Iov 8, 2) și denotă stări psihice (Ps 76, 13; Iez 3, 14)[91]. În acest context, *ruah*, de multe ori înseamnă mai mult decât *leb,* (Ios 2, 11; Iez 21, 12). În acest sens, sesizarea vitalității care se exprimă într-un mod dinamic este atenuat cu timpul, iar acest „trend” continuă în literatura post-exilică, chiar și când termenul înseamnă „suflarea vieții dată de Dumnezeu” (Is 42, 5) sau „creată de Dumnezeu” (Is 57, 16). Harul Duhului este înțeles ca fiind analog cu crearea, în ceea ce privește actul umbririi și a răscumpărării comunității din exil (Is 57, 14–21; Iez 37). Astfel, *ruah* a început să fie înțeles ca viața însăși[92].

În contextul demonologiei, înțelesul dinamic de bază „vânt, suflare” dispare în mod treptat. Original a însemnat experiențe bruște: „duhul geloziei” (Num 5, 14); „duhul necurat” (Zah 13, 2); „duhul malefic” (1 Rg 18, 10), în Iudaism această întrebuințare a termenului intra în sfera demonologiei[93]. Nu este întotdeauna posibil să se facă distincția dintre utilizarea teologică și profană a termenului[94]. Era rezonabil să se asocieze *ruah* cu Dumnezeu privind imaterialitatea vântului pe de o parte și puterea sa palpabilă, pe de altă parte. În plus, *ruah* a fost înțeles ca mijloc al judecății divine (Ieș 14, 21; Iona 4, 8): Dumnezeu poruncește vântului/suflării

---

89 Alexander T. DESMOND, Brian S. ROSNER, *New Dictionary*…, 348.

90 Daniel LYS, *« Ruach » le souffle dans l'Ancien Testament, enquète anthropologique à travers l'histoire d'Israel* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962), 19–21.

91 Hans Walter WOLFF, *Anthropologie de L'Ancien Testament* (Geneve: Labor et Fides, 1974), 57–67; David Noel FREEDMAN, *The Anchor Bible Dictionary* 6 (New York: Doubleday, 1996), 262–3.

92 WOLFF, *Anthropologie….*, 736–7.

93 Hans BITTENHARD, *The Celestial world in early Christianity and late Judaism* (Germany: Tübingen, 1951), 193.

94 LYS, *« Ruach »* ..., 336.

(Ps 103, 4); care însoțește auto-manifestarea lui Dumnezeu (Iez 1, 4) sau anunță în mod simbolic venirea lui Dumnezeu (Ier 4, 11; Iez 17, 11–13; Os 4, 19)[95].

De asemenea, *ruah* poate avea următoarele conotații:

1. **Duhul uman**:
   a) Duhul omului: Fac 41, 8; Ieș 35, 21; Num 16, 22; 27, 16; Jud 15, 19; 3 Rg 21, 5; Ps 31, 6; 32, 2; 77, 4–7; 76, 13; 104, 29; 142, 4; 143, 4–7; 146, 4; Pilde 16, 32; 18, 14; 25, 28; Iov 6, 4; 7, 11; 10, 12; 15, 13; 17, 1; 32, 18; Eccl 7, 9; 10, 4; Is 26, 9; 38, 16; Dan 2, 3; Zah 12, 1; Mal 2, 15–16.
   b) Sunt vizate persoane/grupuri: Deut 2, 30; 1 Rg 30, 12; 4 Rg 2, 9, 15; Ezr 1, 1; 5, 1 Par 5, 26; 2 Par 21, 16; 36, 2; Ps 78, 8; Iez 13, 3; Dan 2, 1; 5, 20; 6, 4; 7, 15.
   c) Atitudini umane (mâhnire, iuțime, duritate, nerăbdare, aroganță, invidie, distrugere, mânia duhului): Fac 26, 35; Ieș 6, 9; Num 5, 14, 30; Jud 8, 3; 1 Rg 1, 15; Pilde 14, 29; 16, 18; 29, 11; Iov 21, 4; Eccl 7, 8; Is 25, 4; 54, 6; Ier 51, 1; Iez 3, 14; Zah 13, 2.
   d) Curajul sau lipsa curajului: Ieș 45, 27; Ios 2, 11; 5, 1; 3 Rg 10, 5; 2 Par 9, 4; Pilde 15, 4; Is 19, 3; 57, 16; 61, 3; Ier 51, 11; Iez 21, 12.
   e) Înțelegere/Minte/Duh al Înțelepciunii și termenii opuși – deformare, somn: Ieș 28, 3; 1 Par 28, 12; Pilde 16, 2; 17, 27; Iov 20, 3; Is 11, 2; 19, 14; 29, 10, 24; Iez 11, 5; 20, 32; Mal 2, 15; Dan 5, 12.
   f) Credincioșia Duhului: Pilde 11, 13.
   g) Duh nou („faceți-vă o inimă nouă și un duh nou"): Ps 50, 12–14; Iez 18, 31; 36, 26;.
   h) Smerenia Duhului: Ps 34, 19; 51, 19; Pilde 15, 13; 16, 19; 17, 22; 18, 14; 29, 23; Is 57, 15; 65, 14; 66, 2.
2. **Suflare:**
   a) Suflare de viață: (1) La oameni sau animale: Ieș 6, 17; 7, 15, 22; Iov 7, 7; 9, 18; 12, 10; 15, 30; 19, 17; 27, 3; 32, 8; Eccl 3, 19, 21; 12, 7; Is 33, 11; 42, 5; Iez 1, 20, 21; 10, 17; 37, 5–10. (2) Nu se află în idoli: Ier 10, 14; 51, 17; Ps 135, 17; Avac 2, 19.
   b) Suflarea lui Dumnezeu: Ieș 15, 8; 2 Rg 22, 16; Ps 18, 16; 33, 6; Iov 4, 9; 26, 13; Is 11, 4; 30, 28; 40, 7.
3. **Duhul Supranatural:**
   a) Al lui Dumnezeu: (1) mintea lui Dumnezeu: Is 40, 13; (2) Cu verbe legate de acțiunea de a se îmbrăca: Jud 6, 34; 1 Par 12, 19; 2 Par 24, 20; (3) Cu verbe legate

[95] FREEDMAN, *The Anchor*..., 263.

de acțiunea de a umple: Ieş 28, 3; 31, 3; 35, 31; Deut 34, 9; Mih 3, 8. (4) Cu verbe legate de acțiunea de a da sau de a turna: Neem 9, 20; Is 32, 15; 44; Iez 39, 29; Ioil 3, 1–2; Zah 12, 10. (5) Cu verbe legate de acțiunea de deplasare: 3 Rg 18, 12; 4 Rg 2, 16; Iez 1, 12, 20; 3, 12, 14; 8, 3; 11, 1, 24; 37, 1; 43, 5. (6) Fără prepoziții: Jud 13, 25; 2 Rg 23, 2; Iov 33, 4; Ps 103, 30; 106, 33; 139, 7; 143, 10; Is 4, 4; 30, 1; 34, 16; 48, 16; 63, 10–14; Mih 2, 7; Zah 4, 6.

b) Duhul rău: Jud 9, 23; 1 Rg 16, 14–15, 23; 18, 10; 19, 9; 3 Rg 22, 21; 3 Rg 22, 22, 23; 2 Par 18, 20–22.
c) Duhul Dumnezeilor: Dan 4, 5–6, 15; 5, 11, 14.

Relația conceptelor *ruah* și *nefeș*

Duhul fiecărui om, desemnat prin termenul רוּחַ *ruah* se deosebește clar de conceptul de Duh al lui Dumnezeu[96]. Noua utilizare a termenului este fără îndoială legată de întreaga viață pământească ce provine din forța vitală supra-omenească ce cuprinde întreaga creație, la fel ca suflarea lui Dumnezeu. Chiar dacă în acest sens, conceptul așază persoana umană pe o treaptă superioară lui ce niciodată nu se află sub controlul lui, totuși, dacă un om dorea să vorbească despre energia vitală care sălășluia înăuntrul lui, vorbea despre *duhul lui* și punea deteriorările evidente ale stării sale fizice și psihice pe seama deteriorării sau diminuării[97] *duhului (ruah)* sau explicându-le ca fiind o agitație sau o anomalie a vreunui element vital specific lui.

Încă de la început, *ruah* a fost independent de subiectivitatea omului, de vreme ce de fiecare dată aveau loc influențe externe puternice asupra oamenilor, copleșindu-i. Prin extinderea utilizării conceptului de la elementele fizice la cele psihice s-au făcut primii pași spre folosirea termenului în contexte care vorbesc despre viața psihologică. S-a putut observa o legătură între aspectul fizic și cel spiritual al vieții, în sensul că acea exaltare puternică la nivelul psihicului este vizibilă și fizic, prin gesturi violente, precum: înroșirea feței, creșterea bătăilor inimii, ș.a. Astfel mânia amenințătoare a Efraimiților pentru Ghedeon este descrisă ca *ruah*, iar opusul energiei vitale este ilustrat într-un mod cuprinzător prin verbul רָפְתָ *rapa* (a deveni indiferent, a fi lăsat în pace: Jud 8, 3; Iov 15, 13; Ps 76, 13; Pilde 16, 32; 25, 28; 29, 11; Is 25, 4; Eccl 10, 4).

Astfel, neliniștea chinuitoare ce l-a cuprins pe Faraon din cauza viselor întunecate, este descrisă ca „fiind cauzată[98]” de duh, agitația interioară fiind cauzată de tulburări ale duhului vital în interiorul omului pentru a se mișca înainte și înapoi,

[96] Walther EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, 2 (Great Britain: Redwood Press, 1972), 47.
[97] EICHRODT, *Theology ...*, 48.
[98] *wattitpaeem ruho:* Fac 41, 8; a se vedea și Dan 2, 3.

precum apa într-un vas. Când Ahab, complet tulburat și supărat de refuzul ofertei sale făcută lui Nabot, se aruncă pe divan și refuză să mai mănânce, această reacție este explicată ca încăpățânare și o răzvrătire a *ruah*-ului[99]. Așadar, în special aceste emoții ce îl copleșesc pe om și îl fac să reacționeze total diferit decât de obicei sunt asociate cu elementul *ruah* (Fac 26, 35; Ieș 6, 9; 1 Rg 1, 15; 10, 5; Iov 7, 11; 17, 1; Ps 34, 19; 51, 19; Pilde 15, 4, 13; 16, 18, 32; 17, 22; 18, 14; 25, 28; 29, 23; Is 54, 6; 65, 14).

De la acest obicei de a descrie mișcările din interiorul psihicului ca manifestări ale *ruah-ului* prezente în om și pentru că oamenii au dobândit o mai bună înțelegere a autonomiei și unității vieții psihice, a avut loc o evoluție care s-a manifestat printr-o simplă generalizare, conform căreia, *ruah* determină întreaga paletă de stări psihice fiind astfel privit ca *organ al vieții psihice.* Această utilizare largă ca factor dominant în psihologia umană poate fi observată de la Iezechiel încoace, astfel că fenomenul trebuie să fi apărut spre sfârșitul monarhiei. Căci, Iezechiel vorbește despre *maalot ruhakem*, adică *ceea ce răsare sau izvorăște în sufletele voastre* pentru a arăta planurile secrete ale dușmanilor săi[100]. Iar când dorește să descrie noua condiție internă a umanității în era mesianică nu își imaginează doar că oamenii sunt cuprinși de *ruah Yahwe*, ci le și promite că vor avea un nou *ruah* și anume un nou habitus spiritual (Iez 11, 19; 18, 31; 36, 26; 39, 29).

În contextul dat, cuvântul poate fi practic tradus cu „minte" sau „dispoziție", ceea ce îl face un termen favorabil pentru scriitorii de mai târziu (Ieș 35, 21; Num 14, 24; Iov 20, 3; 21, 4; 32, 18; Eccl 7, 9; Iez 13, 3). În cadrul acestei dezvoltări este important că noul organ al vieții psihice este văzut mai întâi ca orientare etică a voinței (Ps 50, 12ff.; 31, 2; 77, 8; Pilde 10, 13;Is 29, 24) putând fi întrebuințat pentru a descrie și calități morale individuale[101]. Mai mult, când se face referire la duhul omului într-un sens mai larg se au în vedere în special funcțiile spirituale superioare, căci duhul caută căile lui Dumnezeu (Ps 77, 7; Is 26, 9); este trist când ajutorul divin întârzie să apară (Ps 77, 4; 142, 4; 143, 4–7 Eccl 21, 12; Is 57, 16; 61, 3; 66, 2); David își ține planurile detaliate ale construcției Templului în (duhul) sufletul său (1 Par 28, 12; Ieș 35, 21). Este de înțeles că influența directă a lui Yahwe asupra omului se manifestă prin influența lui *ruah,* ca organ al activității psihice

---

[99] În 1 Rg 21, 5 (s-*r-h* este mai degrabă derivat din s-*r-r* decât din s-*w-r*)

[100] Acest construct este prezent în Iez 11, 5b; de asemenea, *haola al-ruhakem* în 20, 32. La fel și în Iez 13, 3; Ps 77, 7: („duhul meu trebuie să cerceteze"); Prov 1, 23; 16, 2; Is 26, 9; Mal 2, 16.

[101] Răbdare: Eccl 7, 8; umilință: Is 57, 15; încredere: Num 14, 24; Ps 19, 9; 51, 12–14; 78, 8; Prov 11, 13; aroganță: Prov 16, 18; Eccl 7, 8; Ps 6, 13; nerăbdare: Prov 14, 29; Iov 21, 4; Mih 2, 7; Ieș 6, 9.

superioare. El provoacă acțiuni decisive (1 Par 5, 26; 2 Par 21, 16; 36, 22; Ier 51, 11; Iez 1, 1–5; Ag 1, 14), dar poate și să îl împietrească pentru ca apoi să fie pedepsit (Deut 2, 30). Totuși, în astfel de cazuri, cea mai comună utilizare este aceea de a vorbi despre inimă (leb).

Este evident că, duhul își pierde caracterul de forță supraomenească independentă fiind complet inclus în viața psihică a omului. Cu toate acestea, natura originală a duhului face ca rolul lui să se vădească mai întâi de toate în nivelul superior al vieții interioare a omului. Mai mult, pentru că același termen a fost folosit pentru a indica atât *duhul* Dumnezeirii, cât și pe cel al omului cu toate că nu a exitat nicio valoare religioasă directă asociată cu *duhul* omului, oamenii au fost mereu conștienți că, potrivit termenilor creației, lumea era legată de cea suprasenzorială a lui Dumnezeu și cu atât mai mult când, așa cum se întâmplă uneori, natura internă personală a lui Dumnezeu este descrisă ca *ruah* printr-un simplu transfer de la condiția umană (Mih 2, 7).

Pe de altă parte, este incontestabil că nici aici, nici altundeva *ruah* nu este folosit cu sensul de *alter ego* spiritual al omului, care având o formă superioară ar putea deține acea existență permanentă, superioară morții. Toate aceste idei sunt rezultate ale influenței impunătoare a teoriei animiste, care azi nu mai pot fi susținute[102]. Pot fi susținute doar de către afirmații pur psihologice despre *ruah,* combinate în mod inadmisibil cu altele din categorii diferite[103]. Opinia că era posibil să se descopere în credința israelitenilor concepții ce corespund „sufletelor-umbră" și „sufletelor-suflare"[104] a profitat de conceptul de נֶפֶשׁ *nefeș* chiar cu mai multă ardoare decât de cel de רוּחַ *ruah*, mai ales că redarea termenului prin „suflet" a deschis ușa de la început credinței grecilor despre acesta. Din fericire, este posibil și în cazul acestui cuvânt, să se stabilească *conotația fizică, de bază*, și anume, în primul rând „gâtul", „gâtlejul" sau „esofagul"[105] și apoi să se extindă la ceea ce iese din gâtlej, anume „suflarea" sau „suflarea de viață"[106].

Primul sens încă este clar evidențiat în expresii care fac referire la foame și sete, la lăcomia *nefeș-ului* (Pilde 10, 3; 25, 25; 28, 25; Is 5, 14; Is 29, 8; 32, 6; Ier

---

102 E. B. TYLOR, *Animism. Reader in comparative religion: An anthropological approach* (IL: Row, Peterson, 1958), 9–19.

103 David NEUMARK, *Spirit,* Journal of Jewish Lore and Philosophy, 1 No.2 (1919):127–161.

104 R. W. RIEBER, *Wilhelm Wundt and the Making of a Scientific Psychology* (New York: Plenum Press, 1980), 133.

105 WOLFF, *Anthropologie...*, 26.

106 T.C. VRIEZEN în *An Outline of Old Testament Theology* (Newton: Brandford, 1970), 10–11, prin prisma rădăcinilor verbale asemănătoare n-s-p, n-s-b și n-s-m, preferă să găsească conceptul de bază în suflare, dar în activitatea de expirare sau respirare, inspirație.

31, 25) sau la amenințarea lui cu o capcană, o sabie sau cu o inundație[107](Ps 69, 2; 124, 4; Pilde 18, 7; 22, 25; Ier 4, 10; Iona 2, 6.); cel de-al doilea poate fi identificat mai ales în descrierea nerăbdării ca „scurtare" a *nefeș*-ului[108] și în folosirea *yinnapeș* pentru a semnifica „să respire profund", „să-și revină" (Ieș 23, 12; 31, 17; 2 Rg 16, 14).

Ca trăsătură specifică vieții, atât la ființele umane cât și la animale, suflarea poate fi elementul adițional, diferența specifică pe care cei vii o dețin și care îi deosebește de cei morți[109]. Astfel devine o substanță pe care cei vii o posedă, pe lângă respirație/suflare; pe scurt, devine pur și simplu echivalent cu *viața*[110]. Așadar, și animalele îl primesc și se poate vorbi și despre *nefeș* b^{e}hēmā și despre *nefeș* 'ādām (Fac 9, 4; Lev 17, 11–14; Lev 24, 18; Deut 12, 23).

În timp ce cuvântul paralel נְשָׁמָה *neșemah* (suflare), și-a păstrat întotdeauna conotația fizică, în cazul lui *nefeș* sensul acestuia aproape s-a pierdut, iar viața însăși ia locul suflării ca semn al vieții[111]. Acesta nu e cazul unui concept abstract, ci al unei entități substanțiale care ar putea fi descrisă ca un element ce umple viața. Există o înrudire clară cu *mana* din pustie și acest lucru îi conferă lui *nefeș* un caracter dinamic[112].

Mai întâi de toate, acest concept înseamnă „viață", dar în contrast cu *ruah,* înseamnă viața legată de un corp. Așadar, la moarte *nefeș* încetează să mai existe, așa cum corpul unui animal lipsit de *nefeș* se transformă într-un cadavru. *Nefeș-ul* moare (Num 23, 10; Jud 16, 30), dar în același timp este perfect fezabil, să ne gândim că acesta îl părăsește pe om, la moarte (Fac 35, 18; 1 Rg 17, 21)[113].

Doar ființele posedă *nefeș* (2 Rg 1, 9), iar cel care a comis o crimă trebuie să-și dea propriul său *nefeș*, în schimbul celeilalte persoane (Ieș 21, 23; Jud 9, 17; Ios 9, 24; 1 Rg 19, 2). Se înțelege cu ușurință faptul că sângele trebuie să fie văzut ca

---

[107] În multe pasaje, părerile diferă, uneori existând motive bune pentru traducerea prin „viață" și „lăcomie".

[108] *tișkar napsî*: Num 21, 4; Jud 10, 16; 16, 16; Zah 11, 8.

[109] EICHRODT, *Theology* ..., 134.

[110] Nefeș-ul este salvat de la dispariție (1 Rg 19, 11; 2 Rg 19, 6; Am 9, 14f.); dușmanii îl caută (Ieș l4, 19; 1 Rg 20, 1); *trăiesc așteptându-l* (Ps. 59, 4); *nefeș*-ul omului care este condamnat să moară trebuie să fie mântuit (Ieș 30, 15f.; Num 11, 50); folosită ca o expresie pregnantă în fraza *benephesh*, înseamnă pe seama cuiva, sau viața cuiva aflată în pericol (2 Rg 14, 7; 18, 13; 23, 17).

[111] Este interesant că în scrierile lui Homer și în majoritatea utilizării lingvistice grecești din antichitate găsim ceva asemănător: acolo φυχη, când este folosit pentru oameni vii, întotdeauna înseamnă „viață", dar niciodată „suflet" în sensul de *alter ego* spiritual al omului. Mai mult, φυχη și-a pierdut sensul de „suflare"; la fel cum evreii folosesc conceptul *neshemah*, Homer folosește termenii αυτμη și πνοιη. A se vedea, Walter F. OTTO, *The Homeric Gods* in the *American Journal of Philology* 77, No. 3 (1956): 331–3.

[112] Acest lucru este subliniat mai ales de către Daniel LYS, *« Ruach »*..., 125. Din același motiv, Vriezen preferă să vorbească despre „mișcarea vitală" decât despre conceptul de „viață".

[113] În sens pozitiv se poate vorbi despre întoarcerea *nefeș*-ului în momentul învierii unei persoane decedate (1 Rg 17, 17ff). Daniel Lys detectează aici o rămășiță a concepției primitive despre sufletul exterior. A se vedea, Daniel LYS, *« Ruach »*..., 125.

prim vehicol al *nefeș*-ului, astfel că se poate afirma categoric că sângele este *nefeș* (Deut 12, 23; Lev 17, 14)[114]. Cine își pierde sângele, își pierde și *nefeș*-ul. Încercarea de a ocoli naiva identificare a celor două entități, văzând *nefeș* ca fiind principiul vieții ce se află într-o strânsă legătură cu sângele[115], ar deveni inutilă. Este o caracteristică tipică gândirii primitive a israeliților, la fel cu a altor popoare, de echivala principiul spiritual cu manifestarea fizică și de a vedea viața manifestându-se în totalitatea ei în sânge, așa cum se poate manifesta sau poate fi reprezentată prin alte părți ale corpului (carne, inimă)[116]. De asemenea, rădăcina *nafs* în limba arabă poate fi folosită pentru a reda conceptul de sânge.

Relația dintre *nefeș* și conceptul *ruah* ca și suflare universală de viață, ce are un caracter supra-individual (nu aparține individului, este superior individului) este foarte clară. Dacă *nefeș* este viața individuală în relație cu un trup/corp, *ruah* este forța vitală omniprezentă cu o existență independentă, aflându-se astfel în contrast cu individul[117]. Aceeași forță este analizată din puncte diferite de vedere. Elementul vital, considerat ca *principium*, putere efectivă, este numit *ruah*; același lucru care se manifestă în creatură și activ, adică ca *principatum*, este numit *nefeș*[118]. Dacă *nefeș* este individual și sfârșește odată cu moartea individului, *ruah* este universal și nu depinde de moartea creaturii. *Nefeș* suferă o minoră extindere de semnificație, dar una care este implicită logicii conceptului, atunci când redă nu doar viața aflată în individ, ci și *însuși individul viu/ființa vie* (Fac 14, 21; Deut 24, 7; Pilde 28, 17; Ier 2, 34; 43, 6; Iez 17, 17). Când este descrisă rostirea anatemei asupra popoarelor cucerite, victimele pot fi numite cu termenul *kol-hannefeș* – fiecare ființă vie (Ios 10, 28; 30–32; 35–37)[119]. Când se relatează datele unui recensământ pentru a desemna

---

114 Acesta este un alt mod de a exprima lucrul prin a spune că *nefeș* se află în sânge (Fac 9, 4; Lev 17, 11). În acest sens, Lys preferă să vadă o evoluție în înțelegerea conceptului, *nefeș* fiind o substanță sfântă în om și a cărui întinare ar trebui să fie prima grijă a celui evlavios. Această subtanță nu se pierde chiar și la moarte, ci îi dă omului un caracter special chiar și în această condiție. Dar având în vedere faptul că acest termen iese din uz în iudaismul timpuriu, întrebarea care se pune este dacă nu cumva se acordă o atenție prea mare identificării acestuia cu sângele.

115 EICHRODT, *Theology...*, 136.

116 A se vedea în acest sens J. PEDERSEN, *Israel and its life and culture* (London: Oxford University Press, 1926), 171.

117 EICHRODT, *Theology...*, 136.

118 Eichrodt afirmă că nefeș-ul nu poate fi înțeles fără o calificare ca și cum ar fi un efect al *ruah*-ului, deși unele tendințe leagă cele două concepte în acest sens. Dar conexiunea nu este nicăieri explicită în Vechiul Testament. Mai degrabă este acceptată viziunea conform căreia cele două concepte sunt de sine stătătoare. EICHRODT, *Theology...*, 359.

119 Astfel este și remarca lui Lichtenstein despre nefeș: „Este în sine nestricăcioasă și este veșnică” – care de fapt se aplică doar în cazul conceptului ruah și are în vedere în special acea caracteristică a *ruah*-ului de a fi supra-individuală (nu aparține individului, ci este superior individului).

persoanele s-a folosit doar *nefeș* spre deosebire de modul în care noi am numi astfel „70 de persoane" (Fac 46, 15; 18, 22, 25–27; Ieș 1, 5; Deut 10, 22; Num 31, 35–40; Ier 52, 29–30).

Acesta este modul aparte din limba ebraică atunci când se vorbește despre sclavi[120]. Dar individul este descris la fel și în contextele legale. Aici, aspectul conceptului face ca termenul să fie caracteristic individului fapt ce a devenit atât de proeminent încât *nefeș* este folosit pentru a desemna simpla persoană, fără alte atribuiri, indiferent dacă este în viață sau nu. Pur și simplu se vorbește despre individ (Fac 17, 14; Ieș 12, 15, 19; 31, 14; Lev 4, 2; 5, 1, 2, 4; Num 19, 13)[121]. Astfel, aici a avut loc o îndepărtare de sensul original, încât este nevoie de un termen adițional pentru a specifica dacă individul este în viață sau nu: *nefeș hayya*, ființa vie în contrast cu *nefeș met* (Lev 21, 11, Num 6, 6; Num. 19, 13)[122]. *Loccus clasicus* pentru această etapă a evoluției terminologice este în Fac 2, 7 unde se descrie modul în care omul, prin suflarea divină devine o ființă vie – *nefeș hayya.* Aici *nefeș* nu este *tertium quid* între spirit/duh și trup, ci denotă integralitatea care a luat naștere prin combinarea trupului creat din țărână și suflarea divină asupra lui. În același mod expresia *nefesh hayya* este folosită și în contextele în care este vorba despre animale (Fac 1, 20f, 24; 2, 19; 9, 10, 12, 15; Lev 11, 10, 46)[123].

Valențe ale conceptelor *nefeș* și *neșemah*

Utilizarea conceptului *nefeș* cu sensul de viață a individului dă naștere unei linii de dezvoltare semantică secundară, al cărei scop este de a marca elementul ce semnifică viața individului respectiv și nu pe cel de individualitate. Ca exemplu pentru a ilustra acest fapt, de a fi în viață, vitalitatea, *nefeș* acoperă sensul oricărei

---

120 Exemplu: Fac 12, 5: *hannepes naser asu beharan*, „sufletele (adică sclavii), pe care i-au câștigat în Haran". La fel și în Fac 36, 6; Lev 22, 11; Iez 27, 13.

121 Această utilizare apare foarte frecvent la profetul Iezechiel. Fără dubiu avem de-a face cu un lucru deosebit și anume: responsabilitatea individului în fața lui Dumnezeu care posedă un potențial dăruit de către Dumnezeu care nu ar trebui să fie întinat de păcat.

122 Nefeș este folosit pentru a desemna corpul (Lev 19, 28; 22, 4; Num 5, 2; 9, 6,7,10). Greșita exprimare „sufletul unui om mort" poate fi redată corespunzător doar dacă nu sunt luate în considerare deloc *nefeș hayya* și *nefeș met*. În niciunul din aceste pasaje nu se face trimitere la spiritul unui om mort; mai mult decât atât, conceptul de spirit al morților este redat prin termenul *nefashot*. Adăugarea formei de masculin „met" lângă termenul *nefeș,* arată faptul că „met" este un substantiv și este folosit cu sensul de „moarte". A se vedea, Daniel LYS, <<*Ruach*>>, 164.

123 Faptul că P nu aplică expresia și în cazul persoanelor vii, arată că este folosită cu o nuanță specială în care și termenul *hayya* apare folosit ca substantiv cu sensul de „viață". Vezi A. R. JOHNSON, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel* (Cardiff: University of Wales Press, 1949), 23.

dorințe, voie sau nevoie vitală. Astfel, *nefeș* este folosit pentru a desemna nevoia de hrană și băutură, instinctul de reproducere, diverse alte dorințe.

De asemenea, sentimentele și senzațiile de sațietate și revigorare sunt exprimate tot cu ajutorul acestui termen. În acest sens, *nefeș* este considerat subiect al impulsurilor de natură psihică, el poate fi numit cu termeni care descriu lăcomia sau latura sentimentelor. Viața omului, vitalitatea sa, ajunge astfel să fie identificată cu dorința sau cu sentimentul lui. Astfel, omul lacom este descris cu termenii *ba'al nefeș* sau *az nefeș*, cel care posedă dorința/pofta sau puternica dorință/poftă. Când psalmistul simte teamă în fața urii nemăsurate a dușmanilor lui și a dorinței lor de răzbunare, îl roagă pe Dumnezeu să nu îl dea în mâinile *nefeșului* vrăjmașilor lui. Dar și emoția pasivă poate fi de asemenea redată cu ajutorul termenului *nefeș*, caz în care este vorba despre „sentiment”, „emoție” sau „stare”[124].

Aspectul vitalității care este exprimat prin termenul *bephesh* este accentuat mai cu seamă când este folosit pentru a descrie emoții și sentimente legate de credință. Mâhnirea și durerea, bucuria și pacea, dorința și iubirea, ura și disprețul, vrăjmășia și osteneala sunt simțite și exprimate în raport cu *nefeș*. Când aceste emoții apar, se face simțită prezența lui *nefeș*. În utilizarea cuvântului „inimă” (leb) în limba engleză se remarcă adeseori similitudini dintr-o perspectivă analogă, cu sensul termenului *nefeș*. Când *nefeș* desemnează subiectul senzațiilor psihice, acest termen indică potențialitatea spirituală, „sufletul”[125].

Ceea ce exprimă mai degrabă, este faptul că instinctele și emoțiile respective fac parte din sfera energiei vitale, pe care o anumită persoană le posedă strâns legate de viața individului și existente doar prin această dependență. Dorința de Dumnezeu, setea după Dumnezeul Cel Viu, superioară prin natura ei se încadrează în această categorie a exprimării emoțiilor cu ajutorul termenului *nefeș*. Un om își poate ridica sufletul către Dumnezeu, sufletul poate aștepta, spera, încuviința, înseta și se poate consuma de dorul lui Dumnezeu. Și când este mângâiat de Dumnezeu, se poate bucura și odihni întru El. Chiar dacă în anumite pasaje nu este vorba decât despre o acentuare a subiectului, *nefeș* având rolul unui substitut al pronumelui personal, totuși, prin folosirea lui, tonul acestor pasaje este mult mai intens[126].

În mod similar termenul *ruah* este folosit și într-un cadru paralel cu cel al lui *nefeș*; ulterior distincția dintre cele două concepte nefiind întotdeauna clară. Cu toate acestea, dacă originea conceptului este căutată cu atenție, ideea de bază va fi tot

[124] WOLFF, *Anthropologie...*, 16.
[125] Gerhardt von RAD, *Old Testament Theology* 1 (Great Britain: Fletcher&Son Ltd., 1982), 48.
[126] David F. HINSON, *Theology of the Old Testament* (Great Britain: British Library, 2001), 12.

aceea a unui impuls puternic de dorință sau emoție și satisfacerea lui, indicând astfel granița subțire între cele două concepte, *nefeș și ruah*, care totuși există chiar dacă nu poate fi evidențiată în cazuri particulare. Astfel, stările afective atribuite termenului *ruah* nu arată însușiri fizice sau animale. Semnificativ este și faptul că *ruah*, chiar și în contextele în care desemnează puterea ce stă la baza vieții animale, nu este asociat niciodată cu sângele și nu se vorbește nicăieri despre *duhul* individual al vreunui animal. Mai mult, în sfera activităților psihice superioare, *ruah* este superior simplei dorințe și sentimentului – sferă acoperită de termenul *nefeș* – fiind descris ca imbold și energie din spatele voinței și al acțiunii, ceva care împinge spre bine sau rău. Ca suport al atitudinii morale, el se află sub influența lui Dumnezeu[127].

Oricât de clar s-ar stabili istoria semantică a termenului *nefeș*, atribuirea unei definiții termenului ar rămâne o problemă strâns legată de faptul că, în cea mai mare parte a cazurilor, diferitele sensuri nu pot fi categorisite în funcție de perioada istorică, căci ele sunt folosite în paralel. Fără o analiză atentă, am putea ajunge la afirmații contradictorii. Cu toate acestea, concluzia sigură este aceea că în niciun context, termenul *nefeș* nu se referă la ideea unui *alter ego* imaterial prezent în observarea primitivă a suflării/respirației/suflului sau a umbrei ori în experiența omului legată de vise, vedenii, boală și moarte. Această teorie nu este credibilă în cazul poporului Israel. La fel de îndepărtată de conceptul de *nefeș* este și semnificația unei substanțe numinoase prezentă în om, care nu este învinsă de moarte și care stă la baza cultului morților, asemănător celui care a înflorit în Canaan printre vecinii poporului Israel. Forța vitală desemnată prin *nefeș* nu are un caracter independent numinos, ci este un dar al Creatorului pentru creatura Sa. Este sensibilă în fața puterilor morții și nu poate să ofere protecție împotriva acestei limite puse vieții în compania lui Dumnezeu[128].

Cu toate acestea, folosirea termenului *nefeș* reflectă slava și bogăția vieții așezată în om și nu generează atitudinea pesimistă asupra creației. Astfel, chestiunea existenței și a imortalității fie a omului, fie a unei părți, este pusă acum într-o altă lumină. Dar chiar și în acest stadiu se poate afirma cu destulă certitudine că nu există nicio dovadă a pre-existenței lui *nefeș* în sensul exprimat de Platon în teoria ideilor[129]. Herder și alții s-au lăsat conduși de această ipoteză prin anumite imagini poetice. Lauda adusă lui Dumnezeu ca fiind atât de puternic încât coboară la locuința morților

---

127 EICHRODT, *Theology*..., 132.

128 Edith M. HUMPREY, *The Holy Spirit and the Human Spirit* (Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2006), 25.

129 PLATON, *Republica*, *Opere*, V (București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1986), 484.

și iarăși se ridică au interpretat-o ca fiind o imagine a pre-existenței în tărâmul umbrelor, pe când psalmistul se referea la salvarea din pericolul morții[130].

Plângerea lui Iov în legătură cu mersul umanității: [1] Gol am ieșit din pântecele mamei mele și gol mă voi întoarce în pământ. Domnul a dat, Domnul a luat, fie numele Domnului binecuvântat! (Iov 1, 21) nu sugerează prin folosirea termenului nedefinit *somma*, pământul, indicat printr-un gest, nici pântecele mamei, căci s-ar sugera reîncarnarea sau renașterea, ci lumea morților care, de regulă, nu este menționată în mod explicit, ci doar se face trimitere la ea. De asemenea, intensificarea miracolului divin al creației: [15] Nu sunt ascunse de Tine oasele mele, pe care le-ai făcut întru ascuns, nici ființa mea pe care ai urzit-o ca în cele mai de jos ale pământului (Ps 138, 15) este o comparație poetică a pântecelui cu adâncimile întunecate ale pământului, imagine pe care este adevărat, psalmistul poate să o fi cunoscut prin tangența cu un mit care spune că originea vieții umane se află în pântecele „Mamei Pământ”. Conceptul *nefeș* ca potențialitate vitală indisolubil legată de trup, corespunde cu ceea ce cunoaște Vechiul Testament, că sufletul este legat doar de trup, nu doar în contextul creării omului, ci și în contextul conceperii unui om în mod obișnuit[131].

Ceea ce s-a putut stabili până acum despre cele două concepte, *nefeș* și *ruah*, arată faptul că nu avem de a face cu concepte definite strict din sfera psihologiei sistematice, ci cu afirmații legate de una și aceeași realitate a vieții psihice care sunt discutate din unghiuri diferite. La aceeași concluzie se poate ajunge dacă analizăm alți termeni psihologici încât să descrie procesele psihice.

Termenul folosit pentru a desemna respirația este *neșemah*, dar frecvența lui este redusă atunci când se exprimă realitățile vieții psihice. Este folosit ca termen colectiv pentru a desemna toate creaturile vii, în raport cu temenul *kol-nefeș* și într-un singur caz, folosit probabil în mod deliberat, reprezentând conștiința de sine într-un mod analog utilizării termenului *ruah*. Întrebuințarea conceptului nu trebuie considerată ca făcând parte dintr-o dezvoltare semantică de bază deoarece în fiecare caz, marca distinctă este dată prin intermediul conotației de bază, fizice[132].

La fel ca propria suflare a lui Dumnezeu, punctul comun cu termenul *ruah* este semnificația puterii dătătoare de viață asupra creației, dar și a suflării distrugătoare revărsată prin mânia lui Dumnezeu. În aceste cazuri, termenul pare a fi utilizat, la origine, în expresii populare concrete, iar mai târziu ca sinonim al termenului *ruah*. Ca suflare divină, vorbim despre *nișmat hayyim* suflarea de viață, o expresie utilizată

---

[130] J.G. HERDER, *The Spirit of Hebrew Poetry*, I (Burlington: Edward Smith, 1833), 43.
[131] EICHRODT, *Theology...*, 141.
[132] WOLFF, *Anthropologie…*, 58.

în același sens cu *ruah hayyim*, de către P6[133]. Similitudinea cu termenul *nefeș* apare când *neșemah* este folosit ca termen colectiv pentru a desemna toate creaturile vii, devenind pur și simplu superficială/ca formă, un idiom la care a contribuit nevoia unei eleganțe superioare de expresie. Termenul nu a căpătat vreo influență în psihologia Vechiului Testament.

Interacția dintre *ruah, nefeș* și *neșemah* cu *basar*

Termenul *nefeș* este folosit, în general, cu referire la Dumnezeu, iar cazurile în care בָּשָׂר *basar* este folosit sunt cele cu privire la om[134]. Din unghiul acestei importanțe care este acordată aspectului fizic al omului nu este surprinzător faptul că trupul/carnea, *basar* este folosit ca subiect al activității psihice: tânjește după Dumnezeu, se bucură în Dumnezeu și simte durere în lumea de dedesubt. *Basar* desemnează în mod simbolic persoana, iar *tot trupul* înseamnă fiecare ființă vie, atât omul cât și animalele. *Kol-basar* și *kol-nefeș* sunt folosite cu același sens. Pentru părțile corpului acoperite cu carne/părțile moi, în limba ebraică este folosit conceptul *seer*, iar pentru trupul mort *gupa*, *gewiyya* și *peger*. Prin contrast, *basar* este trupul ce este sub influența *nefeș*-ului. La fel ca în cazul termenului *nefeș*, se poate spune: omul este *basar*. În ambele cazuri este vorba despre aceeași realitate, ființa umană/vie[135].

Basar, „carnea/trupul" semnifică unirea oamenilor între ei și capătă sensul unui termen juridic de asemănare/înrudire. Astfel, Iuda afirmă în fața fraților săi despre Iosif: e fratele nostru și trupul/*basarul* nostru" (Fac 37, 27) ceea ce înseamnă că este unul dintre ai noștri: [8] Și totuși *basarul* nostru este ca și *basarul* fraților noștri (Neem 5, 8). Mult mai frecvent apare sensul de înrudire: oasele mele și *basarul* meu (Fac 2, 23; Fac 29, 14; Jud 9, 2; 2 Rg 5, 1; 19, 13).

Grupul celor înrudiți fizic (*basar*) este descris ca fiind marea familie/neam/ seminție (*mishpaha*, Lev 25, 49). În opera isaianică este vorba pe lângă cel flămând, despre cel sărman, gol, despre „cel de un neam/*basar* cu tine" și care dacă are nevoie de masă, trebuie adăpostit (Is 58, 7), contextul permite presupunerea faptului că *basar* nu este doar o rudă în sens juridic, dar și semenul, cel cu care omul se înrudește prin rasă, prin specie. *Kol-basar* înseamnă, la Isaia (Is 40, 5,6; 49, 26b), la fel ca și în Ps 145, 21, „întreaga umanitate" (tot trupul). Dacă *basar* evidențiază înrudirea fiecărei ființe vii, putem surprinde sensul pozitiv remarcabil pe care îl capătă termenul

---

133 EICHRODT, *Theology...*, 142.
134 G. Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGRREN, Heinz-Josef FABRY, *Theological Dictionary of Old Testament* (Michigan: Grand Rapids, 2006), 145.
135 WOLFF, *Anthropologie…*, 31.

basar: [11] voi scoate din trupul lor inima cea de piatră și le voi da inimă de carne/*basar* (Iez 11, 19b; 36, 26b). Inima de carne se află aici în antiteză cu inima de piatră, este o inimă vie. Utilizarea termenului *basar* în sensul unei aprecieri pozitive a atitudinii umane este de fapt, un caz cu totul unic[136].

Sub vântul arzător al pedepsei lui Dumnezeu, tot trupul/basar este ca iarba/se uscă ca iarba (Is 40, 6). În textul sacerdotal al potopului, acesta cuprinde conceptul *kol-basar* pentru că tot trupul/carnea a devenit corupt/s-a întors de la voia Sa, pe pământ (Fac 6, 12). De aceea, „tot trupul" va aduce în fața lui Dumnezeu „nelegiuirile" lui (Ps 65, 3). În Vechiul Testament *basar* nu are doar sensul neputinței creaturii supusă morții, ci și al slăbiciunii în credință, al fidelității și al ascultării de voia lui Dumnezeu. Acestei slăbiciuni i se adaugă și fragilitatea sau slăbiciunea etică și morală.

Textele din Qumran[137] ce vorbesc despre *besar ashma* (carnea/trupul păcătos) nu sunt primele care se înscriu în lista celor care conduc la afirmația Sfântului Apostol Pavel: [18] Fiindcă știu că nu locuiește în mine, adică în trupul/*basar-ul* meu, ce este bun (Rom 7, 18). Acestei cărni i se opune *ruah* (Is 31, 3; Ioil 3, 1)[138].

În perioada elenistică, filosofia greacă a făcut o scindare în acest cerc închis de păreri. Astfel, este părăsită ideea conform căreia *ruah* ca principiu al vieții, sălășluiește în om în favoarea dihotomiei *nefeș* și *basar* ce devin cele două componente ale naturii divine (2 Mac). În Cartea Înțelepciunii lui Solomon *nefeș* devine substanța nepieritoare, principiu indestructibil al vieții, garantând imortalitatea omului, având existență și dacă este înzestrată cu calități bune, primind trup neprihănit ca locuință. Aceasta însă este cunoscută ca fiind componenta inferioară a naturii umane, trăgând în jos sufletul și întemnițând Duhul. Această alianță între modul de gândire din Vechiul Testament și conceptele filosofiei Alexandrin-Platoniciene au făcut ca scrierile lui Philon să capituleze în favoarea viziunii grecești asupra omului. Cu toate acestea, tocmai incursiunea unui spirit străin în lumea gândirii Vechiului Testament face vizibilă diferența ireconciliabilă între concepția israelită asupra naturii umane și psihologia filosofică cu toate consecințele ei logice și poate să ne îndrume spre evaluarea obiectivă a ideilor exprimate în Vechiul Testament[139].

Neșemah devine echivalentul termenului *ruah*, dar chiar și pentru *ruah* acesta ar fi un sens neobișnuit. Căci, Dumnezeu protejează sufletul omului (*neșemah*),

---

[136] Hans SCHWARZ, *The Human Being: a theological anthropology* (Cambridge: Eerdmans Publishing Co., 2013), 7.
[137] I QM 12, 12.
[138] N. P. BRATSIOTIS, *Basar* : TDOT 2, 319.
[139] EICHRODT, *Theology...*, 149.

cercetează toate cămările trupului (*basar*). De asemenea, paralelismul și sinonimia apar din nou în această structură prin semnificația fundamentală a lui *neșemah*, care le accentuează. Dumnezeu este păzitorul, protectorul sufletului, cum de altfel este și Creatorul său. Respirația, ca indicator al vieții, arată legătura indisolubilă a omului cu Dumnezeu. Toate componentele omului sunt de natură divină, ca ființă vie, omul existând pentru că Dumnezeu i-a dăruit *ruah* (suflarea), *nefeș* (sufletul), *neșemah* (respirația), care devin părți constitutive ale *basarului* (trupului). De altfel, în cartea profetului Isaia se vorbește clar despre acest „suflu al lui Dumnezeu" (Is 42, 5)[140]. Trebuie să remarcăm că această formulă mai apare și în cel puțin alte opt texte în mod evident, mult mai recente: „Duhul lui Dumnezeu este Cel ce m-a făcut" (Iov 33, 4; 34, 14; 32, 8 dăruiește priceperea 37, 10; prin Duhul se creează gheața). Duhul lui Dumnezeu nu este doar o putere ce creează, ci e Susținătorul rațiunii (Fac 2, 7; Is 42, 5) și al făpturii umane.

[140] WOLFF, *Anthropologie…*, 59.

I. *RUAH* ÎN VECHIUL TESTAMENT

I.1. Conceptul *ruah* în *Torah*

Rolul Duhului Sfânt în creație este bine stabilit în cartea Facerii (Fac 1, 2). Verbul în Piel מְרַחֶפֶת (*merahefet*) ce determină subiectul, adică Persoana Duhului este un participiu activ de gen feminin, numărul singular și înseamnă în mod esențial „a se situa deasupra/peste/a fi peste" (Deut 32, 11). Partea a doua a versetului 2, descrie umplerea și adunarea creației de către Duhul, Care protejează creația, dar este și prezent în actul ei. Același verb este utilizat și în cântarea lui Moise, fiii lui Adam fiind comparați cu vulturul care îi îndeamnă la zbor pe puii săi și se rotește pe deasupra lor, întinzându-și aripile, întocmai și Yahwe a luat pe Israel și l-a dus pe penele sale/ Domnul l-a povățuit și n-a fost cu ei, Dumnezeu străin (Deut 32, 11)[141].

Alți cercetători în specificitatea lor au venit cu sugestii în ceea ce privește rolul Duhului în creație, ca și ideea că lucrarea Duhului în creație trebuie să fi fost „anticipativă lucrării creației care a urmat, un fel de impregnare a potențialităților divine"[142]. Duhul lui Dumnezeu Se purta deasupra materiei inerte a universului, precum un porumbel ce-și acoperă și-și îngrijește ouăle[143]. Acest lucru indică în mod afirmativ faptul că lucrarea Duhului precede formarea celor șase zile ale creației reiterând conceptul sau noțiunea de Duh, care devine „mână veșnic lucrătoare a Tatălui"[144] în zilele creației[145]. De aceea nu trebuie să fim surprinși de faptul că „ideea de Duh al lui Dumnezeu, ca și mână veșnic lucrătoare a puterii Sale este identică în Pentateuh și în restul Scripturii"[146].

---

141 John J. DAVIS, *Paradise to Prison* (Grand Rapids: Baker, 1975), 47.

142 H.C. LEUPOLD, *Exposition of Genesis* I (Michigan: Grand Rapids, 2005), 50. O idee similară despre Duhul care dă viață pământului netocmit și gol, lucru relatat în versetul 2 este citată și de Lewis Sperry Chafer ce întrebuințează metafora incubației pentru a descrie această lucrare a Duhului asupra creației. Lewis SPERRY CHAFER, *Systematic Theology* 6 (Texas: Dallas Seminary Press, 1948), 27.

143 Robert GROMACKI, *The Holy Spirit* (Nashville:Word, 1999), 64. Această idee este similară cu cea a Sfântului Vasile cel Mare: „Înțelesul acestui cuvânt ar fi următorul: Duhul „Se purta", se interpretează prin: „încălzea și dădea viață apelor" după chipul găinii, care clocește și dă putere de viață ouălor sale. „Duhul Se purta" adică pregătea apele pentru nașterea vieții. Încât din acest text se poate vedea ceea ce se căuta de unii, anume că nici Duhul cel Sfânt nu este lipsit de putere creatoare". SF. VASILE CEL MARE, *Omilia II-a la Hexaimeron* 17 (București: IBMO, 1986), 92.

144 SF. IRINEU DE LYON, *Adversus Haersis* V, 6,1; 15, 2; 16, 1; 28, 4.

145 Leon WOOD, *Holly Spirit in the Old Testament*, 30.

146 John SAILLHAMER, *Genesis Unbound* (Sisters, Oregon: Multnomah Books, 1996), 112.

Există și alte două versete care scot în evidență lucrarea Duhului în creație. Astfel, este afirmată în mod direct lucrarea Duhului lui Dumnezeu în creația făpturii umane (Iov 33, 4). Este adevărat că acest pasaj redă percepția defectuoasă a lui Elihu legată de suferința lui Iov. Sub aspect particular nu există un motiv exegetic sau teologic de a ignora afirmația lui, drept normă pentru întrebarea legată de rolul Duhului în crearea omului[147]. Profetul Isaia spune în acest sens: „Cine a căutat în adânc Duhul Domnului și cine L-a sfătuit pe El?" (Is 40, 13). Contextul sugerează că numai Domnul înțelege diversitatea problemelor vieții, cum ar fi dreptatea și bunul mers al neamurilor. Creația, în sine nu este menționată. Totuși, versetul anterior (v. 12) pune în lumină întrebări normative ce sugerează faptul că numai Dumnezeu este singurul care poate „măsura apele cu pumnul și pământul cu cotul. Să pună pulberea pământului în baniță și să cântărească munții și văile cu cântarul". Grija providențială îi este proprie numai Creatorului, căci numai El ar putea face acest lucru. Dacă se aduce în discuție Duhul lui Dumnezeu, care este scos în evidență în versetul următor (v. 13), atunci acest pasaj scripturistic ar putea fi perceput ca suport indirect al rolului Duhului în creație.

Lucrarea Duhului lui Dumnezeu în păstrarea ordinii create (lucrare de providență) este indicată în contextul psaltirii, unde se constată că, dacă Dumnezeu trimite Duhul Său asupra celor create, toate se zidesc și prin aceasta fața pământului capătă un nou veșmânt, însă într-un mod catafatic dacă Dumnezeu va scoate Duhul Său din creație, toate cele zidite „se vor sfârși și în țărâna lor se vor întoarce" (Ps 103, 31), adică se vor întoarce iarăși în materia inertă. Lucrarea permanentă a Duhului Sfânt în susținerea vieții este subliniată de Psalmistul David, care „vorbește despre adevărul întreținerii vieții de către Dumnezeu"[148].

Ruah Elohim este menționat de două ori cu un al treilea sens posibil, acela de Duh al lui Dumnezeu. Duhul lui Dumnezeu este prezent în momentul creației unde Duhul vivifică apele primordiale (Fac 1, 2). Însă, apare un paradox: „Duhul Meu nu va rămâne pururea în oamenii aceștia pentru că sunt numai trup!" (Fac 6, 3). În acest caz, conceptul *ruah* se identifică cu Duhul, Care susține fidelitatea făcută de Dumnezeu prin legea noahitică înainte de Potop. Pasajul implică însăși prezența și lucrarea Duhului, pe care Dumnezeu-Tatăl dorește să le retragă din rasa umană nelegiuită.

Cea de-a treia referință posibilă despre Duhul lui Dumnezeu se află în caracterizarea făcută de Faraon, lui Iosif: „Am mai putea găsi oare un om ca el, în care să fie Duhul lui Dumnezeu?" (Fac 41, 38). Înțelegerea lui Faraon este similară regelui Nabucodonosor, care îl descrie pe Daniel ca fiind cel în care sălășluiește

---

[147] Mike STALLARD, *The Holy Spirit in the Old Testament,* (Kregel: Grand Rapids, 2000), 14.
[148] Derek KIDNER, *Psalms 73–150: A Commentary* (Downers Grove: Inter Varsity Press, 1975), 372.

Duhul Domnului. Este foarte limpede faptul că tâlcuirea viselor lui Faraon, de către Iosif sunt făcute prin puterea și cu Duhul lui Dumnezeu și acestea nu convin dintr-o simplă caracterizare a unui om evlavios.

Duhul Sfânt este susținătorul tuturor lucrurilor pe care Logosul creator le umple de chip și le orienteză spre împlinirea lor finală. Astfel, *Ruah Hakodeș* umple toate lucrurile și este prezent în toate lucrurile, de la Tatăl prin Fiul[149]. Reciprocitatea și unitatea de care dau dovadă Cuvântul și Duhul Sfânt, atât în sânul Revelației, cât și în cel al creației este una perihoretică, iar fundamentul ei este însăși viața Sfintei Treimi[150].

În actul special al creării omului, prin verbele *să facem* om după chipul și asemănarea Noastră. Și *a făcut* Dumnezeu pe om după chipul Său (Fac 1, 26–27), *și a suflat* în fața lui suflare de viață (*ruah*) și *s-a făcut* omul ființă vie (Fac 2, 7), putem recunoaște prezența tainică a persoanelor Sfintei Treimi prin care omul este chemat să devină *haiim*/ființă vie, având potențialități teologice, dar și pnevmatofore. Ca ființă vie, teologia omului o percepem din faptul că el posedă chipul, rațiunea și logosul Persoanelor divine fiind făptură rațională și cuvântătoare. Apoi, el este chipul Arhetipului său, chemat să-și realizeze asemănarea cu Acesta prin faptul că trebuie să dezvolte acțiuni psihandrice, așa cum Arhetipul său manifestă în lume lucrări teandrice. Prin faptul că este făptură dialogică, prin lucrarea Duhului Sfânt, el devine făptură orantă care teologhisește din Dumnezeu, cu Dumnezeu și despre Dumnezeu.

Potențialitatea pnevmatoforă și-o dobândește prin chenoza lui Dumnezeu, căci omul-Adam este creat nu de la distanță, ci în intimitatea Sfintei Treimi acolo unde Dumnezeu-Tatăl Se apleacă, luând țărână și care este însoțită de pogorâre, adică de Rusaliile Duhului Său, a suflării asupra viitäții. Prin aceasta, omul se împlinește în comuniune și în dăruire de sine către întreaga Sfântă Treime. În acest sens, Sfinții Părinți au văzut în suflarea lui Dumnezeu asupra omului, prezența și lucrarea Duhului Sfânt, astfel că *Ruah Hakodeș* devine parte constitutivă a omului creat[151]. Pentru Sfântul Irineu al Lyonului această suflare de viață ce a articulat țărâna este Duhul

---

[149] SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrisoare către Serapion* I, P.G. 26, 592 C; Sfânta Scriptură ne revelează, în cartea Înțelepciunii lui Solomon faptul că „Duhul lui Dumnezeu umple lumea, El cuprinde toate și știe orice șoaptă" (Sol 1, 7).

[150] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 1 (București: IBMO, 2003), 42.

[151] Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă: „Duhul Sfânt nu este absent din nicio făptură și în mod deosebit, din cele înzestrate cu rațiune". SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în *P.G.* 90, col. 297. Prezența Duhului Sfânt este evidentă în păgânii care duc o viață virtuoasă; este și mai evidentă în cei care trăiau potrivit Legii lui Moise și aspirau către Hristos. În sfârșit, Duhul Sfânt este deplin prezent în creștinii care simt înfierea lor dumnezeiască, prin acest har. SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Filocalia românească* III (București: Humanitas, 2005), 47–50.

Tatălui, Care se împărtășește amestecului, ca amestecul să fie modelat după chipul lui Dumnezeu[152]. Astfel, Duhul este logosul nostru și este un aflux al Dumnezeirii nevăzute prin care spiritul omenesc devine intim legat de harul divin.

Astfel, se vorbește în mod direct despre Duhul lui Dumnezeu în trei versete cheie și anume: Duhul lui Dumnezeu participă la cele șase zile ale creației prin purtarea Lui deasupra apelor (Fac 1, 2). Într-un mod impersonal, acest pasaj trimite și la ideea de rotire deasupra apelor, de meditare asupra lor. Unele interpretări ale termenului a fost acela de „suflare a lui Dumnezeu”[153]. Cu toate acestea, alte pasaje (Iov 33, 4 și Ps 103, 30–31) arată că acest lucru nu se justifică. Termenul „rotire” este folosit cu referire la rotirea vulturului deasupra puilor, la protecție și călăuzire (Deut 32, 11), lumea aflându-se în starea de împrăștiere, deșertăciune, de zădărnicie – *tohu* (Deut 32, 10; Iov 6, 18; 23, 24) *vabohu* (1 Rg 12, 21; Is 29, 21; 40, 17; 41, 23; 44, 9; 45, 19; 59, 4). Aceeași expresie apare alături de „proorocia care amenința cu pedeapsa întoarcerii creației la starea haotică de la început” (Is 34, 11; Ier 4, 23)[154]. Însă, prin adversativul *vav* ni se arată că Duhul Domnului preface zădărnicia lumii caracterizată de împrăștiere și haos, în ordine și frumusețe[155].

Dincolo de cuvintele „Nu va rămâne Duhul Meu pururea în oamenii aceștia că sunt numai trup”(Fac 6, 3), obiectul este acela de a reda înțelesul cuvântului ebraic *yahdon.* În opinia multora, prin aceasta se înțelege că Duhul poate sălășlui în om. Oamenii s-au dovedit prin păcatele și rătăcirea lor înspre trupesc, adică lepădarea lor pentru a fi trup și în neputința de a fi călăuziți de Duhul lui Dumnezeu și de a se întoarce la menirea dumnezeiască a vieții lor[156]. Aici, conceptul se referă la Duhul care se lupta cu starea de decădere a bărbaților și femeilor din zilele de dinaintea potopului.

Această opoziție apare ca o luptă interioară a Duhului împotriva imaginației corupte a oamenilor. Pasajul face trimitere la faptul că însăși prezența și călăuzirea Duhului s-ar putea retrage de la oameni într-un anumit sens. Aceasta arată semnificația cuvântului „a călăuzi” cu trimitere la sensul de „a rămâne înăuntru” sau „a judeca”, sens atribuit de către Symmachus și de Targumul Ionatan[157]. În alte interpretări,

---

[152] SF. IRINEU DE LYON, *Adversus Haersis* în *P. G.* V, 6, 1; V, 8, 1–2.
[153] Gerhard von RAD, *Old Testament*..., 125.
[154] Wilf HILDERBRANT, *An Old Testament Theology of the Spirit of God* (Massachusetts: Peabody, Hendrickson Publishers Inc., 1995), 31.
[155] Lloyd R. NEVE, *The Spirit of God in the Old Testament* (Cleveland: CPT Press, 2011), 70.
[156] C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament in ten Volumes- Isaiah* VII (Michigan: Grand Rapids, 1986), 282.
[157] HILDERBRANT, *An Old*..., 9–10.

cuvântul face referire la „a sta”. În opinia unora, semnificația cuvântului este aceea de „a sta” sau „a rămâne”, opinie susținută în Septuaginta prin folosirea termenului *katamein* („a sta” sau „a rămâne”), în Targumele Onkelos și Peshitto. În acest caz, fraza explică viața din ce în ce mai scurtă, a omului. Prin urmare, sensul ar trimite la vitalitatea și energia vieții aflate în om a căror îndepărtare înseamnă moarte (Iov 21, 2–10; Ps 103, 29; Eccl 12, 7).

Cea de-a treia posibilă trimitere la Duhul lui Dumnezeu este subliniată în caracterizarea făcută lui Iosif, de către Faraon prin următoarea întrebare: „Am mai putea găsi, oare un om ca el, în care să fie Duhul lui Dumnezeu?” (Fac 41, 38). Percepția lui Faraon este identică cu cea din descrierea lui Nabucodonsor când spune despre Daniel că întrânsul sălășluiește un duh al zeilor (sau Duhul lui Dumnezeu: Dan 4, 8; 9, 18). Deși pasajul nu poate fi catalogat ca un tablou văzut din perspectiva păgână a lui Faraon, capacitatea lui Iosif de a interpreta visele se face prin puterea și Duhul lui Dumnezeu și nu decurge din simpla caracterizare a lui ca fiind un om al lui Dumnezeu. Duhul lui Dumnezeu ar fi însemnat o expresie cu nuanțe politeiste pentru Faraon care nu era primul personaj al Scripturii și ale cărui vorbe vădeau mult mai multă înțelepciune decât avea el, însuși (In 11, 49–52)[158].

În Cartea Ieșirii, asemănător cărții Facerea, Duhul lui Dumnezeu apare de nenumărate ori. Cu toate acestea, toate pasajele respective par să evidențieze venirea Duhului lui Dumnezeu peste oameni pentru a le dărui diverse abilități. Astfel, Yahwe îi umple cu Duhul înțelepciunii (Ieș 28, 3); le dăruiește oamenilor pricepere pentru a confecționa veșminte preoțești (Ieș 35, 35). Deși Duhul lui Dumnezeu nu este menționat în acest verset, în pasajele ulterioare se specifică faptul că Dumnezeu a făcut ca Duhul Lui să sălășluiască în oameni precum Bețaleel și Oholiab pentru a le dărui priceperea artistică de a confecționa chivotul legii și instrumentele necesare (Ieș 31, 3; 35, 31).

Umplerea cu Duhul lui Dumnezeu semnifică împărtășirea unor daruri și calități supra-naturale, acestea constând în pricepere, înțelepciune, cunoaștere și tot ceea ce ține de iscusință, adică, în scopul realizării oricărui fel de activitate. Acest lucru nu înlătură abilitățile naturale sau talentul dobândit, ci mai degrabă se așază pe fundamentul lor. Spre exemplu: Dumnezeu a pus înțelepciune în mintea oricărui om iscusit (Ieș 31, 6). Fiind astfel învestit cu un dar supranatural lui Bețaleel i s-a spus că descoperă lucruri, adică idei sau creații artistice. Deși totul era descris de Dumnezeu, era nevoie de anumite întreprinderi așa încât lucrarea să fie dusă la bun sfârșit, iar

[158] Derek KIDNER, *An Introduction and Commentary- Genesis* (England: Inter-Varsity Press, 1967), 196.

rezultatul să corespundă instrucțiunilor divine[159]. Această lucrare a Duhului este înaintemergătoare împărtășirii darurilor duhovnicești în Noul Testament, deși accentul în Vechiul Testament cade asupra abilităților naturale mai mult decât asupra calităților spirituale.

În cartea Leviticului nu avem nicio mențiune a Duhului lui Dumnezeu. Însă în cartea Numeri putem vorbi despre trei părți separate în care se vorbește despre Duhul Sfânt: momentul în care Dumnezeu pune peste alți 70 de bărbați din Duhul care era peste Moise, vorbim limpede despre lucrarea Duhului Sfânt. Întâi, toți cei 70 de bătrâni au început să proorocească, ceea ce arată prezența Duhului lui Dumnezeu într-o lucrare aparte după cum se vede în ambele Testamente. Apoi, Moise răspunde împotriva lui Iosua și își exprimă dorința ca Dumnezeu să așeze Duhul Lui peste toți oamenii, așa încât să poată prooroci. Cuvântul „a lua" (Num 11, 25) este folosit doar de patru ori în Vechiul Testament și are sensul de „a reține" (Fac 27, 36; Eccl 2, 10; Iez 42, 6). Astfel, nu este vorba de faptul că Dumnezeu se îndepărtează de Moise, ci Dumnezeu retrage ceva din ceea ce este acordat, ca dar lui Moise pentru a-l așeza deasupra bătrânilor. Accentul cade pe faptul că Dumnezeu reînnoiește în permanență darul, pe care doar El îl poate reține în totalitatea lui sau în parte. Este vorba despre același Duh care este peste Moise și peste bătrâni din voia liberă a lui Dumnezeu[160].

Lucrarea Duhului Sfânt care vine peste Valaam, falsul prooroc este cu totul specială (Num 24, 2). Efectul pe care îl are asupra lui, vederea triburilor lui Israel pregătește un teren propice pentru ca acesta să primească inspirația Duhului lui Dumnezeu. În ambele afirmații anterioare se spune că „Domnul a pus cuvânt în gura lui" (Num 23, 16; 25, 3), dar din cel de-al treilea se arată că „a venit peste dânsul, Duhul lui Dumnezeu". Primele lucruri i-au fost comunicate în momentul în care ieșise „să întrebe pe Dumnezeu" fără să fie într-o stare extatică; a auzit vocea lui Dumnezeu înăuntrul său, spunându-I ceea ce trebuie să vorbească. Dar de această dată, precum profeții în proorociile lor, Duhul lui Dumnezeu l-a adus într-o stare extatică, de vizionar; așa încât, cu ochii închiși ca într-o clarviziune, a văzut cu ochii minții substanța revelației de la Dumnezeu deschisă de către Duhul lui Dumnezeu. Astfel, nu doar că își dezvăluie el însuși condiția lui, ci această înfățișare este în armonie cu însuși anunțul, care este în mod vădit rezultatul intuiției făcut cunoscut lui prin lucrarea Duhului (Num 24, 3; 24, 4)[161]. Aceasta arată faptul că, potrivit voii lui

[159] KEIL, DELITZSCH, *Commentary*..., 283.
[160] HILDERBRANT, *An Old*..., 12.
[161] KEIL, DELITZSCH, *Commentary*..., 284.

Dumnezeu, Duhul poate veni chiar și peste păgâni și că această mișcare a Duhului nu este o calitate permanentă.

Ultima referire la Duhul lui Dumnezeu este cea care vorbește despre natura statornică a sălășluirii Duhului în Iosua (Num 27, 18). Însă, pentru a-și primi rangul cu consimțământul tuturor este onorat prin primirea unor cuvinte de laudă. Atunci când Dumnezeu afirmă că Duhul este într-însul, El nu dezvăluie simplul fapt că Iosua are o personalitate deosebită, ci că are cu prisosință daruri precum înțelepciune, discernământ, mărinimie și pricepere în război[162].

În cartea Deuteronomului, la fel ca în cazul Leviticului nu găsim mențiuni cu privire la Persoana Duhului Sfânt. Cu toate acestea, despre Iosua se spune că este umplut de Duhul înțelepciunii, mențiune asemănătoare celei din cartea Ieșirii, care se referă implicit la Persoana Duhului Sfânt (Ieș 35, 25; Deut 34, 9). De asemenea, în alte nouă momente Moise amintește fiilor lui Israel trecutul lor, marcând „semnele și minunile" făcute de Dumnezeu prin ei și pentru ei (Deut 4, 34, 6, 22; 7, 19, 26, 8, 29, 9, 34, 11). În aducerea aminte despre experiența din Egipt (Ieș 7, 3) nu se arată limpede participarea Duhului, deși descoperirile ulterioare fac legătura între aceste semne/minuni și puterea Duhului (Rom 15, 13)[163].

I.2. *Ruah* în cărțile istorice

În Cartea Judecătorilor se vorbește despre Duhul lui Dumnezeu. În vremea Judecătorilor, Dumnezeu trimite atât Duhul Sfânt, cât și duhuri rele (Jud 9, 23) peste anumite persoane, în momente cu totul specifice. Duhul lui Dumnezeu în complexitatea

---

[162] John CALVIN, *Commentaries on the Book of Jousha* (Michigan: Grand Rapids, 2005), 125. Potrivit lui Calvin, cuvântul *duh* este folosit în acest context într-un mod diferit de cel uzual și se referă la harul deosebit care sălășluiește în Iosua. Important nu este cel în care sălășluiește un duh sau o suflare, ceea ce există în fiecare om, ci Duhul lui Dumnezeu și nu doar ca duh al harului și al sfințeniei, care se află în orice om vrednic; ci este un duh al proorociei așa cum apare în Targumele Onkelos și Ionatan; aceasta se referă cu certitudine la Duhul Sfânt; și pentru că i s-a dat Duhul, a fost astfel pregătit să conducă poporul. Cât de jalnic este acel slujitor al Domnului care trebuie să facă lucrarea Sa și acesta nu este sub îndrumarea Sfântului Duh! Dumnezeu nu alege niciodată pe cineva să împlinească lucrările sale, ci pe acela care singur s-a învrednicit de aceste lucrări. În opinia mea în acest context este prezentă lucrarea Duhului Sfânt care Își revarsă energiile Sale peste cei aleși, precum regi, profeți sau conducători ai poporului ales. Vezi și Adam CLARKE, *Numbers* (Albany: Ages Software, 1999), 257.

[163] Art LINDSLEY, *Gifts of the Spirit in the Old Testament* (Canada: Institute for Faith, Work and Economics, 1995), 1–5. Vezi și Thomas GRIFFITH, *The Holy Spirit of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1913), 9–17. Abraham KUYPER, *The Work of the Holy Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1900), 56–78. George SMEATON, *The Doctrine of the Holy Spirit* (Carlisle, PA: Banner of Truth, 1882), 9–46. Gary E. GILLEY, *Pneumatology. A Study of the Holy Spirit* (United States of America: Springfield, Southern View Chapel, 2010), 8–18.

Lui este mai degrabă Duhul lui Yahwe decât Duhul lui Elohim din Pentateuh. Când Domnul trimite Duhul Lui, „are loc un proces de naștere care într-o manieră neprevăzută consituie un nou început, o nouă legătură, o nouă realitate”[164].

Duhul lui Dumnezeu vine peste Otniel (Jud 3, 10), iar acesta împlinește lucrarea lui Dumnezeu de a salva fiii lui Israel din mâinile lui Kușan-Rișeataim. Același Duh care a dăruit pricepere pentru construirea chivotului Legii este Cel care dăruiește putere pentru a sta împotriva armatelor vrăjmașe poporului lui Dumnezeu. În bună măsură, venirea Duhului peste Otniel era lucrarea de pecetluire a conducerii lui. În cazul lui Moise, căruia Domnul îi promite că va fi cu el și apoi îl vedem umplut de Duhul (Ieș 3 și Num 11), Dumnezeu spune că El va fi cu Judecătorii (Jud 2, 18) și apoi pune Duhul peste ei. Cuvântul folosit vorbește despre Duhul care vine peste Otniel, ceea ce înseamnă că el nu era încă învestit, ci Duhul a venit cu putere pentru a-l ajuta în lucrarea dată lui, de către Dumnezeu.

Duhul lui Dumnezeu vine peste Ghedeon (Jud 6, 34) pentru că el a adunat și a condus poporul împotriva Madianiților. Spre deosebire de Otniel, Ghedeon nu a mai luptat în război. El era foarte conștient de căderea în idolatrie a lui Israel și de robia care l-a cuprins (Jud 6, 13). Domnul îi oferă lui Ghedeon statutul de judecător, încredințându-l că va fi cu el. Când războiul a început, Ghedeon era îmbrăcat cu Duhul. Termenul este folosit cu sensul acesta (1 Rg 17, 5; Pilde 31, 21; Iez 9, 2, 11; 10, 2, 6; 23, 6, 12; 38, 4; Dan 10, 5; 12, 6; Zah 3, 3).

Duhul lui Dumnezeu este prezent și peste Ieftae (Jud 11, 29) în momentul în care, acesta îi conduce în lupta împotriva Amoniților, luptă câștigată de israeliți. Se folosesc aceiași termeni ca și în cazul lui Otniel. Spre deosebire de antecesorii săi, Ieftae nu a fost numit în mod direct de către Dumnezeu în calitatea de judecător. De fapt, el a fost ales de către bătrânii Galaadului (Jud 11, 19–20). „Faptul că Dumnezeu și-ar pune Duhul Lui peste un conducător care nu fusese numit, arată că grija Lui pentru siguranța poporului era mult mai importantă decât orice alte considerații”[165].

Duhul lui Dumnezeu vine peste Ieftae doar după eșecul discuțiilor pentru pace, ceea ce îi dă curaj în atacul împotriva Amoniților. Faptul că Duhul vine într-un moment decisiv, crucial, evidențiază că este singurul care poate îndrepta situația. La fel ca în cazul lui Ghedeon, venirea Duhului Sfânt peste Ieftae nu elimină voința proprie și nici îndoielile pe care acesta le are. Chiar și după ce Ghedeon primește Duhul, el caută în continuare un semn de încredințare din partea lui Dumnezeu, iar după ce

[164] Roy A. WELKER, *Spiritual Values of the Old Testament* (Utah: Salt Lake City, 1952), 64–5.
[165] L. R. MARTIN, *A Biblical Theology of the Holy Spirit*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 39.

Acesta se odihnește peste Ieftae, judecătorul face o făgăduință neînțeleaptă care în opinia lui, îi va asigura victoria. Acei care primesc Duhul Sfânt rămân în continuare ființe imperfecte, limitate, finite, morale[166].

Excursul biblic din cartea Judecătorilor (Jud 11, 3–40) a fost interpretat în diverse moduri. Cu toate acestea, cele două viziuni principale sunt următoarele: „În legătură cu făgăduința lui Ieftae, viziunea exprimată atât de particular, de către Josephus Flavius este cea care circula de timpuriu atât în perioada Rabinilor, cât și a Părinților bisericii, aceea că Ieftae și-a trimis fiica la moarte prin arderea pe altar ca o jertfă de sânge pentru Dumnezeu. Doar în perioada Evului Mediu, Moss și David Kimchi împreună cu anumiți Rabini au stăruit să aducă la lumină această viziune despre Ieftae care și-a dăruit fiica cu totul altarului lui Dumnezeu și feciorie veșnice"[167].

Principalul aspect este acela al sacrificiului. Această practică însă este contrară Legii mozaice (Lev 18, 21; 20, 2–5), sacrificiile umane începând în timpul domniei lui Ahaz și a lui Manase. Al doilea aspect este oferirea fiicei sale feciorie veșnice. Sacrificiul oferă sens sublinierii repetitive a feciorie fiicei lui. De asemenea, arată că Duhul Domnului a venit ca o recunoaștere a faptei lui izvorâtă din credință (Evr 11, 32). „Și astfel, din nou, următoarea clauză legată de împlinirea făgăduinței, „și ea n-a cunoscut bărbat" nu este în armonie cu presupunerea unei morți prin sacrificiu. Această clauză nu aduce nimic nou din moment ce era bine cunoscut faptul că fiica lui era fecioară.

Cuvintele dobândesc adevăratul lor înțeles în momentul în care le punem în legătură cu clauza anterioară, acesta „a făcut cu ea cum făgăduise" și dacă le vedem din perspectiva rolului fetei pentru împlinirea făgăduinței. Tatăl și-a împlinit făgăduința prin ea și aceasta n-a cunoscut bărbat; adică Ieftae și-a împlinit făgăduința prin aceea că ea n-a cunoscut bărbat, dar și-a oferit viața lui Dumnezeu ca o ardere de tot, duhovnicească, prin feciorie veșnică. Este vorba despre această voință a fetei de a se jertfi și care a plecat în munți împreună cu fiicele lui Israel pentru a-și plânge fecioria, fapt comemorat apoi de acestea patru zile în fiecare an, prin aceeași plângere în munți[168].

Ideea unei jertfe duhovnicești este redată nu doar de cuvinte, ci în mod deosebit de faptul că autorul descrie împlinirea făgăduinței prin cuvintele: „a făcut cu ea cum făgăduise", în așa fel încât să se arate faptul că el însuși vedea actul ca fiind lăudabil. Dar un autor-profet nu ar fi încuviințat o jertfă umană; și este evident

[166] Roy A. WELKER, *Spiritual Values...*, 59.
[167] C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary…*, 289.
[168] H.D.M SPENCE-JONES, *Judges*, (Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc., 2004), 275.

faptul că Judecătorii nu evită să atragă atenția asupra a ceea ce era de condamnat și asupra lor, prin observația cu privire la fapta lui Ghedeon (Jud 8, 27) ceea ce a constituit doar o mică ofensă, în comparație cu fapta abominabilă a sacrificiului uman. La aceasta trebuie să adăugăm dificultățile legate de un astfel de act”[169].

Cu toate acestea, fragmentul din Judecători în care se vorbește despre Duhul Sfânt, Cel plin de învățăminte, este povestirea vieții și domniei lui Samson în Israel (Jud 13–16). Samson este singurul pe care Dumnezeu îl alege judecător încă dinainte de a se naște. Acesta s-a bucurat de darul lui Dumnezeu, de a fi nazireu al Său (Jud 13, 24) și se spune că Duhul lui Dumnezeu a început să „lucreze prin el” (Jud 13, 25). „Și a născut femeia un fiu și i-a pus numele Samson. Și a crescut copilul și l-a binecuvântat Domnul. Și a început Duhul Domnului să lucreze prin el în tabăra lui Dan între Țora și Eștaol”(Jud 13, 24–25)[170].

Trăsătura unică a poveștii lui Samson este aceea că Duhul lui Dumnezeu Se așază peste el, în timp ce acesta se afla în păcatul desfrânării. Din cuprinsul fragmentului, se poate observa că planul lui Dumnezeu cu poporul Său, este cel avut în vedere (Jud 14, 4–16; 28–30). „A admite faptul că adepții Noului Testament trăiesc într-un plan superior al spiritualității înseamnă, a trece cu vederea păcatele diviziunii, imoralității și a beției în Biserica din Corint, legalismul din Galatia și lenea din Tesalonic, lalolaltă cu nenumăratele neajunsuri din Biserica înduhovnicită de astăzi”[171]. Aceasta nu înseamnă că Dumnezeu trece cu vederea păcatul. Întregul conținut al cărții Judecătorilor și cel al Noului Testament, neagă acest lucru.

Forța supra-umană a lui Samson nu era legată de părul său, ci de prezența lui Dumnezeu. Iar Dumnezeu era prezent lângă Samson atâta timp, cât el își păstra calitatea de nazireu. În momentul când încetează de a mai fi nazireu, prin tăierea părului pe care îl purta pentru Domnul, deci odată cu îndepărtarea lui Dumnezeu, se ia și puterea dată lui. „Samson avea putere pentru că îi era credincios Domnului și avea putere atâta timp, cât păstra semnele credincioșiei lui. Dar odată cu pierderea acestor semne, urmarea a fost căderea într-o stare de slăbiciune. O mare nenorocire

[169] C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament in ten Volumes- Judges* III (Michigan: Grand Rapids, 1986), 256.

[170] În NIV este mențiunea: a început să lucreze din timp în timp prin el, în tabăra lui Dan. Această afirmație arată explicit faptul că lucrarea Duhului în viața lui Samson nu era continuă, neîntreruptă. Exemplele concrete ulterioare arată de fapt că, Duhul pare că vine peste Samson și îl părăsește în acord cu scopurile lui Dumnezeu. Astfel, Duhul lui Dumnezeu Se odihnește peste el, pentru a-i da puterea de a sfâșia un leu (Jud 14, 6). De asemenea, Duhul lui Dumnezeu Se așază peste el, pentru a ucide 30 de Filisteni (Jud 14, 9). O faptă și mai măreață din viața judecătorului Samson este aceea, când ucide o mie de Filisteni cu o falcă de asin (Jud 14, 14–15).

[171] Gary FREDRICKS, *Holy Spirit in the OT* (Nairobi: Nairobi, 1988), 87.

a venit asupra lui deoarece și-a atribuit unele lucrări, pe care Dumnezeu le făcuse prin el. Dumnezeu a îngăduit ca acesta să își piardă puterea pentru ca să cunoască amărăciunea experienței, lipsei ajutorului lui Dumnezeu. Căci, neputințele noastre sunt cei mai buni învățători”[172]. Este important de subliniat fapul că puterea lui Samson era în întregime puterea Duhului. Samson era din punct de vedere fizic un om puternic, comparativ cu alți Israeliți; este puțin probabil ca Filistenii să fi bănuit motivul acestei puteri.

În istorisirea din cărțile 1 și 2 Regi, se pot observa aceleași remarci ca și în cartea Judecătorilor. Cu toate acestea, în centrul atenției sunt Saul și David în lupta lor pentru conducerea Israelului, iar pe de altă parte apariția proorocilor ca rezultat major al prezenței Duhului. În timp ce Saul este uns rege, proorocul Samuel vorbește despre venirea Duhului lui Dumnezeu care îi oferi darul proorociei și care îl va schimba (1 Rg 10, 1–7). Unul dintre semnele care arătau faptul că domnia lui era de la Dumnezeu este acela că Duhul lui Dumnezeu va veni peste Saul (Jud 14, 6; 19, 14–15) și îi va da darul proorociei și el va deveni alt om (10, 6–7). De ce natură este schimbarea, care are loc în Saul? Această întrebare a adus cu sine multe controverse.

Această expresie este foarte aproape de ideea de a avea o nouă inimă (1 Rg 10, 9). După unele păreri este vorba pur și simplu despre puterea dată pentru a-și îndeplini calitatea de rege. Alte păreri susțin faptul că este vorba despre regenerare, de o schimbare lăuntrică odată cu venirea Duhului. Inima înseamnă omul lăuntric, mintea, afectele și voința. „Ideea unei inimi noi constituie tema unui pasaj deosebit de frapant deoarece este parte a unei narațiuni antice foarte vechi din timpul de început al monarhiei (1 Rg 10, 9). Istorisirea pare să arate o adevărată prefacere, nu asemănătoare entuziasmului proorocilor pe care îi întâlnește Saul, ci o experiență spirituală care îl pregătește cu totul pentru a fi rege ca Uns al lui Dumnezeu”[173]. În definitiv, Dumnezeu este Cel care numește primul rege.

În opinia altora este vorba despre ceva asemănător, regenerării. „Această transformare nu trebuie privită ca fiind o regenerare în sens creștin, ci ca pe o schimbare asemănătoare regenerării, care a influențat întreaga dispoziție a minții și prin intermediul căreia, Saul era îndepărtat de vechile moduri de a gândi și de a simți ce erau proprii unei sfere limitate, dar și a unei viziuni lumești, precum și intrarea într-o sferă mult mai înaltă a chemării la calitatea de rege. Saul a fost chemat întru această slujire de rege în relația cu Dumnezeu și i s-a dat „o altă inimă” (1 Rg 10, 9). לֵב – inima este folosită cu sensul obișnuit scripturistic, acela de centru al întregii vieți

[172] C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Judges...*, 260.
[173] Millar BURROWS, *The Dead Sea Scrolls* (Hardcover: Gramercy Publishing Company, 1986), 265.

mentale și psihice a voinței, a dorințelor, a gândurilor, a percepției și a sentimentelor[174]. Prin acest semn, ungerea lui ca rege avea să fie o pecete asupra vieții lui interioare[175].

Atunci când proorocia se împlinește (1 Rg 10, 10), Duhul a venit peste Saul, învestindu-l cu darul profeției. În capitolul următor, Duhul lui Dumnezeu vine peste Saul la fel cum a venit peste judecători, Saul salvând pe Israeliți din mâinile lui Nahaș și ale Amoniților. Ni se relatează și faptul că Duhul lui Dumnezeu a venit peste slujitorii trimiși de Saul pentru a-l prinde pe David, pentru ca ei să nu împlinească răul, ci pentru a prooroci (1 Rg 19, 19–21). Când Saul însuși se îndreaptă spre Naoit unde speră să îl găsească pe David, acesta proorocește din nou prin lucrarea Duhului (1 Rg 19, 23–24).

Evenimentul se petrece la puțin timp după ce se spune că Duhul a plecat de la Saul (1 Rg 16, 14). Această îndepărtare coincide cu momentul ungerii lui David ca rege, cu venirea Duhului peste David și cu trimiterea unui duh rău asupra lui Saul (1 Rg 16, 14–23; 18, 10; 19, 9). Duhul rău l-a tulburat pe Saul aproape cincisprezece ani, venind asupra lui în momentul în care Duhul lui Dumnezeu l-a părăsit și a avut loc ungerea lui David. Se poate observa o acțiune intermitentă a duhului rău asupra lui David. Aceasta arată că duhul rău nu îl stăpânea pe Saul, ci îl influența. Era asuprit de demon, dar nu era stăpânit de acesta. Dacă era cu adevărat salvat, atunci stăpânirea ar părea imposibilă. Dacă nu are loc o reînnoire, atunci înnoirea exterioară și darurile exterioare ar fi mijloace pentru a-l tulbura mai mult (Mt 12, 43–45). Duhul rău este trimis de Domnul (1 Rg 16, 14–15, 16, 23; 18, 10; 19, 19). Dacă duhul rău este un demon, aceasta înseamnă că Domnul a trimis demonul, permițându-i să îl influențeze. Satana nu are putere decât atât cât îngăduie Dumnezeu (Iov 1, 9–12; 2, 4–7). Astfel, trimiterea acestui duh a fost o formă de îngăduire a răului asupra lui Saul[176].

Motivul pentru care Satana dorește să îl influențeze pe Saul nu este meționat, dar pare a fi acela de a influența planul lui Dumnezeu cu poporul lui Israel[177]. Dumnezeu avea alt plan, acela de a-l pedepsi pe Saul pentru neascultare (1 Rg 22, 18–22; Ezd 14, 9; 2 Tes 2, 11). Este posibil ca lecția pentru popor să fie aceea de a asculta sau de a ajunge sub puterea dușmanului, ceea ce este similar afirmației Sfântului Apostol Pavel (1 Cor 5, 5).

---

174 C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Judges...*, 248.

175 Aceasta este și viziunea lui Eichrodt și Neve. Această viziune are o anumită valoare, având în vedere căința lui Saul, în mod normal un semn al înnoirii. Căința lui pare să fie doar pentru că personal, el trăise o pierdere.

176 Gary E. GILLEY, *A Study of Holy Spirit* (Springfield: Southern View Chapel, 2001), 16.

177 Leon J. WOOD, *The Holy Spirit in the Old Testament* (West Broadway: Wipf and Stock Publishers, 1998), 12.

Acest duh rău îi provoca tulburare lui Saul (1 Rg 16, 14–15). Termenul apare de șaisprezece ori în Vechiul Testament și are sensul de îngrozire (Iov 7, 14; Is 21, 4). Era o teamă care ducea la suspiciune și neîncredere. L-a condus pe Saul să plănuiască moartea lui David (1 Rg 18, 10–11; 19, 9–10). În mod curios, muzica a avut un efect de calmare (1 Rg 16, 23). Cu toate acestea nu acționa întotdeauna (1 Rg 18, 10), având în vedere că duhul rău avea o putere superioară efectului muzicii. „Este păcat că muzica, care poate fi atât de folositoare pentru liniștirea minții este folosită în mod abuziv ca adiacent al vanității și luxului și contribuie la îndepărtarea inimii de Dumnezeu și de lucrurile serioase. Dacă acesta este efectul, atunci ea îndepărtează duhul cel bun și nu duhul rău”[178].

În casa lui David, venirea Duhului Sfânt pare a avea un caracter mai stabil, de vreme ce lucrarea a început „din ziua aceea și după aceea” (2 Rg 16, 13). Fragmentul scoate în evidență atributul permanent, nu doar o ocurență sporadică. Aici este singurul loc în care se spune că *ruah* vine peste David, dar priceperea la război și carisma lui în îndeplinirea responsabilităților regale sunt evidente pe parcursul întregii lui domnii[179]. David se teme că Dumnezeu îl va pedepsi pentru păcatul său cu Batșeba și va lua Duhul de la el (Ps 50, 11). Acesta știuse care au fost consecințele luării Duhului de la Saul. La sfârșitul vieții sale, ultimele cuvinte ale lui David au fost următoarele: „Duhul Domnului grăiește prin mine și cuvântul Lui este pe limba mea” (2 Rg 23, 2).

În acest fel, moartea lui David evidențiază modul în care Duhul face ca omul să prorocească. Interesant este faptul că venirea Duhului asupra lui David este singura dată când acest fapt stă în strânsă legătură cu ungerea unui monarh, apărând doar în vremea lui Mesia. În povestirea din Vechiul Testament, evenimentul ungerii ca rege și venirea Duhului Sfânt sunt foarte puțin puse în legătură pentru a evidenția libertatea Duhului Sfânt și faptul că venirea Duhului nu presupune un act liturgic care să asigure venirea Lui. Dumnezeu are puterea de a trimite Duhul Său cel Sfânt fiind actul slavei Sale, caracterizată de libertate[180].

Duhul lui Dumnezeu se află în cuvintele proorocilor așa cum se arată în discuția dintre Sedechia și Miheia (3 Rg 22, 24–25). Se face deosebirea între duhurile mincinoase ale falșilor prooroci și adevăratul Duh al lui Dumnezeu. Cu toate acestea, lucrarea Duhului Sfânt se vede mai ales în viața proorocului Ilie asupra căruia Duhul lui Dumnezeu vine de multe ori (1 Rg 17, 2; 18, 1). În niciunul dintre pasajele în

[178] Matthew HENRY, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible: Complete and Unabridged in One Volume* (Peabody: Hendrickson, 1996), 125.
[179] Wilf HILDERBRANDT, *An Old*..., 24.
[180] Lloyd R. NEVE, *The Spirit*..., 112.

care se descrie cuvântul lui Dumnezeu nu se amintește despre Duhul. Cu toate acestea, în mod evident, Ilie este unul dintre proorocii Vechiului Testament ale cărui profeții au fost parte din lucrarea Duhului.

Totuși, există două exemple concrete în care se arată legătura dintre Duhul Domnului și lucrarea lui Ilie. Ilie îi spune lui Obadia, mai marele curții regelui Ahab, să-l anunțe că venise. Obadia se teme că va fi ucis de Ahab deoarece până la venirea acestuia, Duhul lui Dumnezeu l-ar putea duce altundeva (3 Rg 18, 7–12). Ideea poate trimite la purtarea dintr-un loc în altul de către Duhul, dar mai potrivită și mai simplă este perspectiva faptului că Ilie era „condus de Duhul" în felul unei îndrumări subiective fiind în întregime supus voii lui Dumnezeu. Al doilea moment în care este menționat Duhul lui Dumnezeu în legătură cu viața și lucrarea lui Ilie este surprins când fiii proorocului îi spun lui Elisei că vor să îl vadă pe Ilie (Ilie putea fi purtat de Duhul lui Dumnezeu care l-a dus pe un munte sau într-o vale.) Cu toate acestea nu este sigur faptul că proorocii se gândeau la „purtare". O altă parte interesantă legată de Duhul Domnului și Ilie este dorința lui Elisei de a avea îndoit Duhul care vine peste Ilie atunci când Domnul îl ia la ceruri (2 Rg 2, 9–15). După plecarea lui Ilie, fiii proorocilor au recunoscut Duhul lui Dumnezeu ca fiind Cel ce Se odihnise peste Elisei (2 Rg 2, 15).

Deși această relatare evidențiază în mod clar dorința puternică a lui Elisei de a continua lucrarea lui Ilie, este posibil să arate și puterea dată lui Elisei în mod similar celei date bătrânilor din Duhul care era peste Moise (Num 11). Expresia „duhul lui Elisei" nu se referă la partea nematerialnică a lui Elisei, ci la Duhul lui Dumnezeu.

În prima carte Paralipomena, se vorbește despre Duhul lui Dumnezeu în momentul în care Duhul vine peste Amasai pentru a-l încuraja să se alăture lui David și oamenilor săi (1 Par 12, 18). Iar în cartea a doua Paralipomena trebuie avute în vedere patru fragmente: Duhul lui Dumnezeu vine peste profetul Azaria pentru a-i vorbi lui Asa, regele lui Iuda (2 Par 15, 1); Sedechia îl lovește pe Miheia peste obraz în timp ce are loc o confruntare legată de cel prin care vorbește Duhul lui Dumnezeu cu adevărat (2 Par 18, 23). Duhul lui Dumnezeu se pogoară peste Ahazaiel, așa încât acesta rostește o proorocie lui Iosafat, Ierusalimului și lui Iuda despre războiul care urma cu Amoniții și Moabiții (2 Par 20, 14–22). Duhul lui Dumnezeu vine peste Zaharia pentru a le vorbi celor care calcă poruncile lui Dumnezeu (2 Par 24, 20). În majoritatea cazurilor, Duhul vorbește prin om pentru a-l îndruma spre împlinirea voii lui Dumnezeu.

Nu există referiri la Duhul lui Dumnezeu în cărțile Ezdra și Estera, precum nici în cartea Rut. Totuși, în cartea Neemia, Duhul este menționat într-un pasaj în care

este amintit momentul rugăciunii poporului condusă de Leviți. Poporul îl laudă pe Dumnezeu pentru că le-a dăruit „Duhul Lui cel bun" fiilor lui Israel în timpul călătoriei prin pustie sub conducerea lui Moise (Neem 9, 20). Ulterior, în cadrul aceleiași rugăciuni, ei îl laudă pe Dumnezeu pentru răbdarea Sa și trimiterea Duhului asupra proorocilor pentru a-i mustra în acele momente din trecutul poporului.

I.3. *Ruah* în cărțile didactico-poetice

Există doar câteva pasaje izolate în literatura poetică a Sfintei Scripturi, care vorbesc explicit despre Duhul lui Dumnezeu. Nicio referință despre Sfântul Duh nu se găsește în cartea Pildelor, a Ecclesiastului și în Cântarea Cântărilor, însă găsim două referințe clare în cartea Iov, unde conceptul *ruah* se referă la Duhul lui Dumnezeu[181]. Primul este în cuvântul lui Elihu adresat lui Iov, în care îi spune că Duhul lui Dumnezeu este Cel care l-a creat (Iov 33, 4). Al doilea constă în afirmația lui Elihu că Duhul și suflarea lui Dumnezeu sunt necesare viețuirii oamenilor (Iov 34, 14). Deși sfatul lui Elihu nu este înțelept pe fondul discuțiilor din cartea lui Iov, aceste două pasaje evidențiază două funcții ale Duhului lui Dumnezeu și anume: Creația și Pronia, ambele fiind amintite și în alte locuri din Scriptură (Fac 1, 2; Ps 103, 27–33)[182].

Cartea Psalmilor oferă cinci pasaje care fac trimitere la Duhul lui Dumnezeu. În primul rând, se vorbește despre rolul Duhului în grija Proniei divine asupra ordinii create (Ps 103, 24–33). Duhul vieții fiecărei creaturi se află sub orânduirea Duhului dumnezeiesc, Cel care se purta deasupra apelor primordiale și cel care a transformat totul în cosmos[183]. Apoi, psalmistul reamintește neascultarea și împotrivirea fiilor lui Israel în vremea călătoriei în pustie, cu Moise (Ps 106, 33). Împotrivirea este descrisă ca fiind „împotriva Duhului".

Această expresie poate face referire la duhul lui Moise din perspectiva următoarei afirmații: „a vorbit neînțelept cu buzele sale", o apreciere care nu ar fi făcută de Dumnezeu. Abraham ibn Ezra[184], Kimchi[185], Spurgeon[186] și Barnes[187] acceptă această

[181] Charles RYRIE, *The Holy Spirit* (Chicago: Moody Press, 1965), 31.
[182] John E. HARTLY, *The Book of Job*, (Michigan: Grand Rapids, 1988), 427–30.
[183] C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary…*, 350.
[184] Abraham ibn EZRA, *Commentary on Psalms*, (Hardcover: Library of Jewish Intellectual History, 1873), 309.
[185] David KIMCHI, *The Hebrew Poetry on the Old Testament* (Chicago: Chicago University Press, 1912), 257.
[186] Charles Hadden SPURGEON, *Spurgeon's Verse Expositions of the Bible-Psalms* (Peabody: Hendrickson, 2011), 106.
[187] Albert BARNES, *Psalms*, (Peabody: Hendrickson, 1870), 125.

perspectivă. Probabil, din cauza strânsei legături dintre Moise și Dumnezeu în timpul călătoriei prin pustie, unele traduceri moderne folosesc expresia „Duhul Lui", făcând trimitere la Duhul Sfânt. Această traducere este acceptată și de John Gill[188], Delitzsch[189] și Targumul Ionatan[190]. Termenul „a mânia" este folosit de Dumnezeu în acest context (Ps 106, 7,43; 78, 17; 40, 56; Is 63,10).

Alte pasaje din Psalmi fac referire la Duhul lui Dumnezeu foarte clar. Se vorbește despre imposibilitatea psalmistului de a se îndepărta de Duhul și prezența lui Dumnezeu (Ps 139, 7). Chiar dacă este sugerată omniprezența naturii lui Dumnezeu nu acesta este punctul central al pasajului. Axis mundi este făgăduința lui Dumnezeu de a fi Dumnezeul lui David. Acesta este un gând nemărginit de odihnitor pentru un fiu al Domnului, așa cum un om care a păcătuit simte teroarea vinovăției sale și vrea să fugă de Dumnezeu.

Psalmistul exclamă cu credință „Tu ești Dumnezeul meu: Duhul Tău cel bun să mă povățuiască la pământul dreptății" (Ps 142, 10). În acest exemplu, autorul se roagă pentru ca Dumnezeu să îl înțelepțească și să îl conducă la calea dreptății, prin intermediul Duhului Său celui bun. Aceasta este o mărturisire tacită a nevoii lui de a fi povățuit spre voia lui Dumnezeu cea desăvârșită. Dumnezeu este singurul care poate să îi arate ceea ce este drept și de folos în momentul în care se află, în momentul în care trebuie să treacă prin primejdii din partea lumii sau prin primejdii sufletești și poate să îl învețe, să împlinească voia Lui[191].

Cea din urmă și cea mai semnificativă menționare a Duhului Sfânt în Cartea Psalmilor, este prezentă în Psalmul pocăinței: Inimă curată zidește întru mine Dumnezeule/ Și Duh drept înnoiește întru cele dinlăuntru ale mele;/ v. 11: Nu mă lepăda de la fața ta și Duhul Tău cel Sfânt nu-l lua de la mine;/ v. 12: Dă-mi mie bucuria mântuirii tale și cu duh stăpânitor mă întărește (Ps 50, 10–12).

Inima curată și duhul drept (v. 10) se referă la rugăciunea regelui David pentru ca Dumnezeu să îi curețe sufletul. Versetul 11 este cererea pentru ca Dumnezeu să nu se îndepărteze de el. De asemenea, reprezintă și o rugăminte pentru ca Duhul lui Dumnezeu să nu fie luat de la el. Fără îndoială David cunoștea situația duhovnicească a predecesorului său, Saul (1 Rg 16, 14–23), iar mărturisirea lui arată dorința de a nu se întâmpla la fel. El tânjește după bucuria mântuirii, care se află în legătură cu dorința întăririi întru Duhul stăpânitor (n.n. Duhul Sfânt).

---

188 John GILL, *John Gill's Exposition on the Whole Bible, Old Testament- Psalms* (Peabody: Hendrickson, 1999), 118.
189 C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary on Psalms*..., 156.
190 Gary E. GILLEY, *A Study*…, 25.
191 C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary*...., 160.

I.4. *Ruah* în cărțile Profetice

Ruah Hakodeș nu este menționat în cărțile profetice pre-exilice: Ieremia (inclusiv în cartea Plângerilor), Avdie, Iona, Amos, Osea, Naum, Sofonie și Avacum. Totuși, la ceilalți profeți pre-exilici (Ioil, Miheia și Isaia), găsim referințe semnificative cu privire la Duhul lui Dumnezeu.

Profetul Ioil ne prezintă un tablou eshatologic important cu privire la „iom Yahwe" (ziua Domnului), și evenimentele din jurul lui (3, 1–5), a căror acțiune se va desfășura sub auspiciile Duhului Sfânt. Se pot rezuma patru elemente importante ale proorociei: El va turna[192] Duhul Său peste toți oamenii. Dăruirea Duhului sclavilor (slujitori și slujnice) este ceva extraordinar și are loc în circumstanțe neașteptate. Nu există niciun caz în Vechiul Testament în care un sclav primește Duhul lui Dumnezeu. Amos, într-adevăr era slujitor, un păstor sărac, dar nu avea condiția de sclav. Iar acest dar era incompatibil cu condiția de sclav în vremurile Vechiului Testament. În consecință, nici măcar autorii evrei nu au agreat relatarea acestui fapt[193]. Totuși, „cuvântul nu restrânge sfera la un anumit popor, ci chiar mai mult, vorbind de acest popor sunt eliminate considerente precum sex, vârstă sau poziție socială, de vreme ce nu se poate dovedi că expresia din acest tablou veterotestamentar este exhaustivă atunci când se are în vedere termenul „popor/popoare"[194].

Mai mult decât atât, proorocul Ioil respecta poporul lui Iuda, iar aceasta ar putea fi o cauză a evidențierii din ideea generală a termenului *kol-basar* (Ioil 3, 1–2) doar a acelor puncte care sunt importante pentru contemporanii săi, căci fiecare om din popor va lua parte la revărsarea Duhului, indiferent de sex, vârstă sau poziție socială. Astfel, prin întrebuințarea acestor puncte în sens generalist, s-ar fi îndepărtat de ceea se înțelege prin întreaga umanitate – tot trupul, sintagmă care este cuprinsă în expresia „popor/popoare".

Interesant este faptul că evreii au interpretat acest cuvânt, adresându-se doar poporului lor. De aceea, evreii creștini au fost uimiți atunci când Duhul a venit peste casa lui Corneliu (F Ap 10, 45). Această proorocie îi cuprinde pe toți cei care cheamă numele Domnului și trebuie să cuprindă și alte popoare pentru a fi în concordanță cu specificațiile Noului Testament.

---

192 Verbul אֶשְׁפּוֹךְ (*espowk* - a turna) se află în strânsă legătură cu verbul יֵעָרֶה (*yeareh* – a turna – Is 32, 15), dar și cu verbul אֶצָּק־ (*eșșaq* – a turna – Is 44, 3). De asemenea are conotații similare și cu verbul שָׁפַכְתִּי (sapakti – a turna –Iez 39, 29).

193 Paul JOHNSON, *O istorie a evreilor* (București: Humanitas, 2015), 91–2.

194 C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *The Twelve Minor Prophets,* IX (Michigan: Grand Rapids, 1986), 234.

El va trimite proorocii, vedenii și vise; va trimite semne sus în cer și va trimite un semn în Ierusalim. Acest pasaj se împlinește încă din zilele Cincizecimii și se va împlini în continuare în zilele restaurării Israelului. Aceste cuvinte reamintite de Sfântul Apostol Petru în ziua sărbătoririi Cinzecimii (F Ap 2, 17–21) au generat discuții controversate. Unii cred că cel mai potrivit mod de a interpreta versetele de la Fapte 2, este acela al analogiei cu proorocia lui Ioil în lumina faptului că primele trei elemente menționate încă nu s-au împlinit în vremea în care Petru amintea cuvintele lui Ioil. Duhul venise doar peste cei doisprezece Apostoli și nu peste toți oamenii. Aparent, vorbirea în limbi nu avea nevoie să fie supusă niciunei interpretări și este puțin probabil să se refere la proorocii, vise și vedenii. Cel mai bun mod de a înțelege acest pasaj este ca început al împlinirii, care are loc și în timpul prezent și care se va încheia în momentul în care Duhul Sfânt va fi dăruit celor care vor crede. Prin puterea Duhului, Noul Legământ îl înlocuiește pe cel Vechi, dar nu îl desființează[195].

Duhul lui Dumnezeu este amintit de două ori în cartea proorocului Miheia. În primul pasaj, profeții mincinoși răspund proorociei lui Miheia despre nenorocirea care va veni de la Dumnezeu peste popor, printr-o întrebare: „Oare Dumnezeu a pierdut răbdarea? Acestea sunt lucrurile Sale? Cuvintele Mele nu sunt oare binevoitoare pentru cel ce umblă pe calea cea dreapta?” (Mih 2, 7)[196]. Folosirea termenului Duhul lui Dumnezeu este discutată fie din perspectiva mâniei, fie din perspectiva nerăbdării. Traducerea din Noul Testament folosește termenul „un duh”, iar într-o notă de subsol este menționat alternativul „Duhul”[197].

În al doilea rând, în confruntarea verbală ce are loc între profeții mincinoși ai timpului său și profetul Dumnezeului celui Viu, Miheia își apără propria profeție afirmând următoarele: „Iar eu, mulțumită Duhului lui Dumnezeu, sunt plin de putere, de dreptate și de tărie, ca să vădesc fărădelegea lui Iacov și păcatul lui Israel” (Mih 3, 8). Acesta este unul dintre puținele locuri din cuprinsul Vechiului Testament unde se folosește termenul de Duh al lui Dumnezeu și care acoperă întreaga lui semnificație. Dar acest fapt nu exclude folosirea întregii lui semnificații și în celelalte pasaje.

Substantivul ebraic *ruah* este folosit cu predilecție de către profetul Isaia. Acesta vorbește și despre un duh al poporului egiptean (Is 19, 3), despre un duh de zăpăceală (Is 19, 4), un duh umilit (Is 57, 15), un duh frânt (Is 65, 14), un duh smerit (Is 66, 2) și alte nenumărate referințe la vânt, suflare și duhul uman. Nu este

---

195 Robert JAMIESON, D.D.; A. R. FAUSSET, David BROWN, *Critical and Explanatory Commentary on the Whole Bible* (Peabody: Hendrickson, 1996), 127.

196 În versiunea KJV: Oare *Duhul lui Dumnezeu* a pierdut răbdarea?

197 Thomas CONSTABLE, *Commentary on Micah 2, 7* (Peabody: Hendrickson, 2012), 415.

surprinzător deci faptul că, dintre toți profeții Vechiului Testament, Duhul Sfânt este menționat de cele mai multe ori în cartea profetului Isaia și că unii termeni cum ar fi duhul dreptății, înțelepciunea, sfătuirea și priceperea, se pot aplica și Duhului Sfânt. Vorbește despre duhul dreptății (Is 4, 4; 28, 6), duhul nimicirii (Is 4, 4), duhul înțelepciunii, al priceperii, al sfatului (Is 11, 2), al toropelii (Is 29, 10) și al greutății. Există unele pasaje isaianice cu un conținut mesianic puternic, în care se vorbește despre Duhul lui Dumnezeu[198].

Perspectiva Duhului, în partea incipentă a cărții lui Isaia, este interesantă (Is 4, 2–6). În primul rând, este puțin probabil ca o suflare să curețe oamenii de fărădelegi, așa cum este descris. Este lucrarea energiei divine manifestată de Persoana Duhului Sfânt. În al doilea rând, capitolul face trimitere la timpurile Împărăției lui Mesia (Ps 132, 17; Ier 23, 5; 33, 15; Zah 3, 8; 6, 12). Împărăția lui Mesia va aduce o schimbare a naturii oamenilor, o restaurare a omului și sălășluirea lui Dumnezeu în om (Is 2–6). Curăția morală este premergătoare restaurării care are loc odată cu cea de-a doua venire a lui Mesia. În al treilea rând, Duhul Sfânt este în strânsă legătură cu Dumnezeu, El Însuși fiind Cel care săvârșește lucrarea curățirii[199].

Un urmaș al lui David Se va naște (Is 11, 1–3) pentru a împlini făgăduințele făcute acestuia (2 Rg 7, 16). Isaia a vorbit deja despre lucrarea deosebită a acestei Persoane care va stăpâni peste împărăția veșnică a lui Dumnezeu (Is 9, 9–7). Duhul lui Dumnezeu Se va odihni peste Mesia pentru a-L întări în lucrarea de domnie asupra împărăției (Is 11, 2). Noul David se va bucura de toate aceste daruri ale Duhului, așezate peste El. Acestea îl fac Regele ideal, în Persoana lui Mesia împlinindu-se totalitatea așteptărilor poporului Israel. Evidențierea Duhului înțelepciunii și al înțelegerii, al sfatului și al puterii, al priceperii și al fricii de Dumnezeu, subliniază calitățile acestui Rege. În concluzie, „atributele Duhului Sfânt vor fi atributele lui Mesia”. Cele trei dublete sunt legate de Persoana Duhului Sfânt și se află în corelație cu cele șapte duhuri (Apoc 1, 4)[200].

Prin urmare, există șapte duhuri care sunt enumerate într-o ordine descrescătoare, de vreme ce duhul fricii de Dumnzeu este la baza tuturor (Iov 28, 28; Ps 111, 10; Pilde 1, 7), iar Duhul lui Dumnezeu este centrul tuturor. Este simbolul axului celor șapte lumânări și a celor trei perechi de brațe, care se continuă. Cu toate acestea, în

---

198 Ma WONSUK, *Until the Spirit Comes – The Spirit of God in the Book of Isaiah* (England: Sheffield Academic Press, 1999), 158.

199 William MCKANE, *The Interpretation of Isaiah* (London: Vetus Testamentum, vol.17. fasc 2, 1967), 345.

200 John D.W. WATTS, *Word Biblical Commentary – Isaiah 1–33* (Nashville: Thomas Nelson, 2005), 349.

scrierea isaianică găsim prima data exprimată ideea că ascultarea este un dar al Duhului lui Dumnezeu[201].

Duhul rămâne continuu cu Cel care cârmuiește. Adică, Se va pogorî peste El și va rămâne cu El[202]. Nu doar va veni pur și simplu asupra Lui, ci va rămâne cu El pururea[203]. În aceste șapte forme, Duhul Sfânt S-a pogorât peste al doilea David pentru o stăpânire permanentă[204]. Același concept al odihnirii Duhului asupra lui Mesia îl găsim și în partea a treia a cărții lui Isaia, unde Mesia este descris cu termenul de *Ebed-Yahwe* (Is 42, 1). În ambele pasaje se vorbește despre statornicia Duhului asupra lui Mesia.

Cel de-al treilea pasaj cu conținut mesianic (Is 61, 1–4) care apare și în Noul Testament (Lc 4, 18–19), redă cu fidelitate afirmațiile lui Mesia, Care în acel moment citind mesajul isaianic către auditoriu, descoperă în sufletul și în mintea acestora trei idei fundamentale și anume: Persoana Duhului Sfânt L-a înzestrat cu energiile Sale necreate, S-a odihnit asupra Lui, dar totodată era prezent deodată cu El în acel moment; în al doilea rând, Cuvântul rostit plin fiind de Duhul Sfânt, se împlinea chiar cu mulțimile care Îl ascultau; în al treilea rând, identitatea profeției lui Isaia cu textul Evangheliilor arată cât de fidelă este inspirația Duhului Sfânt asupra aghiografilor.

Astfel, Duhul Domnului era asupra Lui pentru a învăța, pentru a vindeca și pentru a izbăvi. Acest fapt coincide cu înțelegerea lui Ioan asupra adevărului că Iisus Hristos Îl avea pe Duhul fără măsură (In 3, 34), în plinătatea lui, în vremea primei Lui veniri. Cu toate acestea, este interesant faptul că Iisus nu rostește din excursul isaianic decât până la versetul 2, „o zi de răzbunare a Dumnezeului nostru". Fără îndoială Hristos știa că acele zile vor avea loc la a doua venire. Pasajul vorbește despre corectitudinea paradigmei „deja/nu încă" legată de împlinirea proorociei[205].

Alături de pasajele mesianice care vorbesc despre Duhul Sfânt, câteva dintre pasajele în care se menționează Duhul evidențiază promisiunea unui nou legământ sau împărăţii binecuvântată pentru poporul lui Israel (Is 32, 15; 44, 3; 59, 19–21), deci un context mesianic (un împărat care avea să vină) și binecuvântările care vor veni peste poporul lui Israel (Is 32, 15–20). În mod explicit se afirmă că această vreme de binecuvântări nu va avea loc „până când se va turna din Duhul cel de Sus" (Is 32, 15). Este vorba despre venirea Duhului peste poporul lui Israel. Prezența specială a

---

201 C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary*..., 290.
202 Lloyd R. NEVE, *The Spirit*..., 145.
203 Albert BARNES, *Commentary on Isaiah 11,1* (Peabody: Hendrickson, 1870), 123.
204 C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary*..., 291–2.
205 Brevard S.CHILDS, *Isaiah*, (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 500.

Duhului în mijlocul poporului are loc într-un timp al dreptății, al liniștii și al păcii (v. 17–18). Timpul amintit începe cu împărăția veșnică a lui Hristos. Aceasta este împlinirea totală a venirii Duhului. A început la Cincizecime și se împlinește total prin convertirea iudeilor. Revărsarea Duhului are un efect asupra moralității poporului. Este interesant faptul că limbajul folosit în acest tablou isaianic, este similar (Lc 24, 49; F Ap 2, 17–18)[206].

Aceste paradigme se află la granița între „deja și nu încă" în împlinirea lor și „care se pot aplica doar parțial renașterii spirituale din timpul lui Iezechia; împlinirea lor totală are loc în timpul creștinilor, întru început, la Cincizecime (Ioil 3, 1; F Ap 2, 17) și apoi în timpurile ce vor urma (Ps 103, 30; Iez 36, 26; 39, 29; Zah 12, 10), când Duhul va fi revărsat peste Israel și peste neamuri (Mih 5, 7)"[207].

O altă descriere a acestor timpuri apare în promisiunea lui Dumnezeu de a da apă celor însetați, de a revărsa Duhul Lui asupra seminției lui Israel și binecuvântarea Lui asupra urmașilor lui Israel (Is 44, 3). Acesta este efectul slavei lui Dumnezeu care și-a ales poporul Său (v.1–2). Imaginea grădinii trimite la lucrarea de renaștere a Duhului în inima oamenilor. Astfel, se vorbește și despre neamuri care vor cere să fie și ei numiți ca seminții ale lui Iacov. Timpul în care vor avea loc binecuvântările descrise este evidențiat ca fiind un timp în care „urgia se va ridica împotriva" vrăjmașilor și toți se vor teme de Domnul (Is 59, 19–21). Mai mult, va fi un timp când Mântuitorul vine în Sion și o parte din popor se va căi de păcatele lor (v. 20). În sfârșit, Împărăția va avea la bază un legământ special făcut cu poporul (v. 21). Este vorba despre un legământ nou ce corespunde afirmațiilor eshatologice (Ier 31; Iez 36; Ioil 3).

Profetul Isaia vorbește despre două elemente ale acestui legământ, ambele considerate importante: (1) Duhul lui Dumnezeu vine peste popor, (2) Dumnezeu va pune cuvinte în gura lor (v. 21). În acest fel, Isaia evidențiază împletirea Cuvântului cu Duhul care Se arată în ambele Testamente. Alte referințe ale Duhului Sfânt la Isaia evidențiază un avertisment ce este pronunțat împotriva celor din poporul lui Dumnezeu care nu caută sau urmează voia Lui, în ceea ce privește prietenia cu popoarele străine. Astfel de fapte „nu sunt în Duhul Meu" (Is 31, 1). În acest caz „Duhul" poate face trimitere la gândul sau voia lui Dumnezeu.

Astfel, alianța cu poporul Egiptului ar putea fi contrară voii lui Dumnezeu. Această alianță nu ar fi în acord cu puterea protectoare a lui Dumnezeu. „Duhul"

[206] Steven A. MCKINION, *Isaiah 1–39*, ACCS 10 (Illionis: Intervarsity Press, 2004), 356.
[207] Robert JAMIESON, D.D.; A. R. FAUSSET, David BROWN, *Critical*..., 167.

poate face trimitere la Duhul lui Dumnezeu, izvorul mesajului profetic și a revelației voii lui Dumnezeu. Această revoltă nu este în Duhul Lui[208]. Dificultatea în interpretarea acestui verset ca făcând referire la Duhul lui Dumnezeu stă în aceea că Apostolul Pavel îl echivalează cu gândul lui Dumnezeu (Rom 11, 34, 1 Cor 2, 16)[209].

Observăm faptul că profetul Isaia a fost trimis poporului Israel împreună cu Duhul lui Dumnezeu pentru a vorbi fiilor lui Israel (Is 48, 16). Identitatea emițătorului acestui excurs biblic (Is 48, 16b), a fost dezbătută de-a lungul veacurilor. În acest sens, Martin îi are în vedere, printre altele pe Cyrus, Israel și Mesia, preferând varianta în care Mesia este Cel care adresează aceste cuvinte. Aceasta datorită întregului context în care are loc discuția din partea a doua a acestui pasaj isaianic (Is 49, 6)[210].

În cea de-a treia parte a cărții lui Isaia, unde este reamintită mila lui Dumnezeu (în contextul vieții lui Moise și a fiilor lui Israel), se spune că fiii lui Israel „s-au răzvrătit și au mâniat Duhul lui cel Sfânt" (Is 63, 10). Termenul „a mânia" trimite nu atât la ideea de mâhnire, cât la ideea „împotrivirii voilor" (1 Rg 4, 10; 3 Rg 1, 6; Ps 56, 5)[211]. Conceptul „opunerii" sau al „împotrivirii" corespunde termenului „răzvrătit", folosit anterior. Amărâm, mâhnim/mâniem Duhul lui Dumnezeu, împotrivindu-ne imboldurilor și poruncilor Lui. Duhul Lui cel Sfânt a fost pus în mijlocul oamenilor (Is 63, 10–11), pentru a-i aduce la odihnă (Is 63, 14).

Duhul a fost pus în mijlocul oamenilor prin conducători și prin Cuvânt. Darul odihnei trimite la darul îndrumării lor și scopul lui este spre slava lui Dumnezeu. Se vorbea indirect despre îndrumarea Duhului în istoria poporului Israel, dar aici acest fapt apare explicit. Duhul lui Dumnezeu călăuzește poporul Lui prin prezența Sa, care în fapt este prezența lui Dumnezeu Însuși[212]. Contextul este readus în prim plan, când nu se mai simte călăuzirea Duhului, atunci când Dumnezeu nu mai este prezent prin Duhul Lui pentru a ajuta și a izbăvi poporul Său în timpul zilelor grele din timpul pribegiei[213].

Duhul Sfânt nu este menționat de profetul Ieremia. Cu toate acestea, conceptul unui nou legământ, care se asociază la alți profeți cu Duhul Sfânt, apare și la profetul

---

[208] John GILL, *Commentary on Isaiah 31, 1* (Winterbourne: Ontario, 1999), 156.
[209] Notă: Sfântul Apostol Pavel folosește „Hristos" în loc de Dumnezeu. Totuși, Sfântul Apostol Pavel afirmă faptul că nimeni nu cunoaște gândul lui Dumnezeu decât prin Duhul. Cei ce au credință cunosc gândul lui Dumnezeu, deoarece nu au primit duhul lumii acesteia, ci pe Acela dat de Dumnezeu, Care îi îndrumă. John CALVIN, *Commentary on Isaiah* 2 (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1999), 313–4.
[210] L. R. MARTIN, *A Biblical Theology of the Holy Spirit* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 70.
[211] Lloyd R. NEVE, *The Spirit…*, 217.
[212] Brevard S.CHILDS, *Isaiah...*, 519.
[213] Lloyd R. NEVE, *The Spirit…,* 215.

Ieremia. Acest nou legământ cu Israel și Iuda este caracterizat de Ieremia ca fiind iertarea păcatelor, cunoașterea lui Dumnezeu de către toți oamenii și legea lui Dumnezeu așezată în oameni, de fapt, scrisă în inimile lor. Teologic nu este dificil de înțeles lucrarea Duhul Sfânt pentru împlinirea acestora. În acest sens, profeții vorbesc în mare parte despre aceeași idee la care adaugă rolul Duhului Sfânt în călăuzirea lui Israel pe calea ascultării (Iez 36, 22–38; Ioil 3, 1–5;). Vremea în care se vor împlini aceste proorocii începe cu Cincizecimea și se desăvârșesc în împărăția veșnică[214].

În cartea profetului Iezechiel întâlnim mai multe referințe la Duhul lui Dumnezeu, în timp ce la Daniel sunt încă discutabile pasajele care fac trimitere la Persoana Duhului. În primul capitol de la Iezechiel apare descrierea enigmatică a patru ființe sau creaturi ce stau pe tronul lui Dumnezeu. Pe tot parcursul capitolului, acțiunile lor sunt conduse de către „duhul". Nu este clar dacă este vorba despre Duhul Sfânt. Expresia „duh" în legătură cu ființele la care se face referire nu asigură o identificare clară a conceptului (Iez 1, 21). Textul din Iezechiel oferă mai multe moduri de a descrie lucrarea Duhului. De exemplu, Duhul lui Dumnezeu îl ridică pe Iezechiel (Iez 3, 12; 8, 3; 11, 1, 24; 43, 5) și intră în el (Iez 2, 2; 3, 24), aratând că lucrarea Duhului este de a-i dărui lui Iezechiel o vedenie. Imaginea care descrie mâna Domnului, care îl duce pe un câmp plin de oase omenești are aceeași esență, doar terminologia folosită este diferită (Iez 37, 1). Terminologia întrebuințată accentuează porunca dată de Dumnezeu pentru Iezechiel. La fel, ideea că Duhul lui Dumnezeu „se pogoară peste" Iezechiel (Iez 11, 5) aratând că acesta va prooroci[215].

Este prevestit faptul că, Dumnezeu adună evreii risipiți înapoi pe pământul lui Israel, căci „duh nou va pune în ei" și le va da o inimă nouă, ca să urmeze poruncile Lui (Iez 11, 17–20). Sintagma „duh nou" nu se referă la Duhul lui Dumnezeu, ci la partea interioară a omului, referindu-se astfel la actul reînnoirii. Promisiunea din cadrul acestui acest pasaj biblic își are fundamentul în excursul deuteronomist (Deut 30, 6). „Semnificația tăierii împrejur a inimii versus curățirea a toată întinăciunea este reprezentată aici ca fiind dăruirea unei inimi vii în schimbul unei inimi de piatră"[216].

Yahwe dăruiește o singură inimă atunci când face ca toate inimile și gândurile să se facă una. Aceasta se poate întâmpla doar prin dăruirea unui „duh nou", schimbând inima de piatră și dăruind inima cea vie, vechiul duh necultivând decât egocentrismul și neînțelegerea. Inima de piatră nu se mișcă la auzirea cuvântului

---

214 Donald G.BLOESCH, *The Holy Spirit – Works and Gifts* (Illinois: InterVarsity Press, 2000), 231.
215 John GILL, *Commentary on Ezekiel 11, 5* (Winterbourne: Ontario, 1999), 365.
216 E.W. HENSTENBERG, *Christology of the Old Testament and a Commentary on the Messaianic Predictions* (Edinburgh: T.&T Clarke, 1998), 55.

lui Dumnezeu și a planurilor slavei dumnezeiești. În starea ei naturală, inima omului este dură ca piatra. Cuvântul lui Dumnezeu, îndrumarea lui Dumnezeu trece pe lângă și nu lasă nicio urmă. Însă, îndrumările din exterior ale lui Dumnezeu pot să o zdrobească și totuși ea nu se frânge. Chiar și rămășițele continuă să rămână în duritatea lor, căci inima continuă starea ei de împietrire[217].

Împlinirea acestui legământ a început într-adevăr cu întoarcerea unei părți din poporul aflat în exil sub Zorobabel, dar nu s-a desăvârșit nici în timpul lui Zorobabel, nici în timpul lui Ezdra și nici în timpul Macabeilor. Deși poporul israelit a renunțat la practica idolatriei după ce a fost în captivitate, totuși nu s-a petrecut înnoirea inimii lor (Iez 11, 19–20). Aceasta a avut loc doar o dată cu vestirea Botezului pocăinței și cu venirea lui Hristos și s-a împlinit în fiii lui Israel care au crezut în Hristos și au acceptat să devină prin El, fii ai lui Dumnezeu (In 1, 12). Profeția nu s-a împlinit total în Israel, ci doar în parte, de vreme ce o mare parte a Israelului încă persistă în învârtoșarea inimii care trebuie înlăturată, pentru ca aceștia să găsească izbăvirea. Deși Duhul lui Dumnezeu nu este menționat în mod direct, pasajul anticipează în legătură cu promisiunea pe care Dumnezeu o face poporului: „Pune-voi înlăuntrul vostru, Duhul Meu" (Iez 36, 27)[218].

Astfel, este vorba despre cauză și efect. Duhul face ca legea să fie scrisă în inimă într-un mod similar în care se vorbește în partea de început a cărții lui Iezechiel (Iez 11, 1–25). Duhul creează o anume așezare a legii așa încât aceasta să fie iubită și urmată. Sfântul Apostol Pavel vorbește despre aceeași realitate (Rom 8, 1–3). Nu este nicio constrângere de supunere, ci este acea dorință liberă și naturală de supunere. Duhul lui Dumnezeu este inima Noului Legământ, iar vremea Noului Legământ va fi cea a Duhului Sfânt și a sfințeniei. Toți cei care sunt părtași Noului Legământ vor avea pe Duhul Sfânt și astfel vor avea caracteristicile sfințeniei.

Profetul Iezechiel vădește Adevărul (Iez 37, 1–28) despre care vorbește (Iez 26, 24–32). Oasele din morminte sunt aduse la viață prin Duhul care va veni peste ele (v. 10). Apoi aceasta se lămurește, că Domnul va pune Duhul Lui în ele așa încât să le dăruiască viață (v. 14). Aceasta înfățișează scena învierii din morți fiind vorba și despre revenirea poporului lui Israel pe pământul său (Dan 12, 1–13). Cu toate acestea, adevărul teologic este acela care mărturisește despre Duhul lui Dumnezeu, Care dă viață și de asemenea, redă viața celor morți. De menționat este faptul că adevărul e mult mai profund decât restaurarea poporului printr-o viață nouă. Mai degrabă, este vorba despre viață nouă caracterizată prin ascultare și de experierea

[217] C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary*..., 312.
[218] Donald C. FLEMMING, *Commentary on Ezekiel 36, 27* (Winterbourne: Ontario, 2005), 251.

prezenței lui Dumnezeu printre ei. Este Viața care are dimensiune cosmică (Iez 36, 24–32; 39, 29)[219].

Restaurarea poporului are loc după convertirea lor; așezarea în pământul lor înainte de dăruirea unei noi vieți prin Duhul Sfânt ar fi în contradicție cu textul care spune că venirea Duhului Sfânt are loc înaintea așezării în pământul lor[220]. Adevărata restaurare a Israelului ca popor al lui Dumnezeu a început odată cu creearea noii Împărății a lui Dumnezeu, cu venirea lui Hristos pe pământ. Însă, în aceeași măsură în care poporul israelit nu a primit Adevărul ca fiind Mesia cel vestit de prooroci și trimis de Dumnezeu, ci L-a respins pe Izbăvitorul lui, astfel a avut loc din nou risipirea poporului printre neamuri; împărăția lui Dumnezeu creată de Hristos a fost vestită și primită pe întregul pământ, de către neamuri.

Pedeapsa poporului iudeu, care s-a împietrit în necredință încă continuă și va continua până când toate neamurile vor fi primit împărăția lui Dumnezeu, iar Israelul ca și popor se va converti la credința în Iisus Hristos, când vor crede că Răstignitul este Izbăvitorul lor și vor pleca genunchiul înaintea Lui (Rom 11, 25–26). Atunci, „întregul Israel" va fi ridicat din mormântul lui și va fi așezat din nou în pământul lui, care va crește atâta timp, cât poporul lui Dumnezeu va locui pământul. Atunci va veni și vremea în care toți cei adormiți vor auzi glasul Fiului Lui Dumnezeu și se vor ridica din morminte, înviind (Dan 12, 2; In 5, 25–29); când Domnul se va arăta în slava Lui și va coborî din ceruri (1 Tes 4, 16) pentru a chema la viață pe cei morți și pentru a face judecată neamurilor; pentru a aduce dreptatea în pământul Canaanului din noul pământ, în Ierusalimul cel Ceresc, în viața nestricăcioasă a binecuvântărilor veșnice[221].

Profetul Iezechiel nu folosește conceptul de „nou legământ", dar descrierile sale sunt asemănătoare celor proorocite de Ieremia (Ier 31, 31). Este accentuată din nou ideea că adunarea poporului israelit în pământul lor și dăruirea Duhului Sfânt, poporului (Iez 39, 21–29), are loc în timpurile din urmă, la începuturile Împărăției (Iez 40–48). Cel mai potrivit mod de a interpreta acest pasaj este acela de a-l vedea ca pe o sinteză a capitolelor 36 și 37. Domnul nu-Și va mai ascunde fața de poporul Său, pentru că Duhul Sfânt care a fost revărsat peste ei i-a curățat și i-a făcut vrednici să trăiască în prezența lui Dumnezeu (Iez 39, 23–24). Cu toate acestea, prezența lui Dumnezeu este mijlocită de Duhul Lui[222].

---

[219] Ethelbert William BULLINGER, *Commentary on Ezekiel 37, 1* (Peabody: Hendrickson, 1922), 375.
[220] C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary*..., 320.
[221] C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary*..., 321.
[222] Matthew HENRY, *Ezekiel 39, 23–24*…, 312.

În cartea profetului Daniel nu găsim referințe clare cu privire la Duhul lui Dumnezeu. Daniel este descris ca având un „duh înalt" (Dan 5, 12; 6, 3), dar nu există certitudinea că Duhul Sfânt este Cel avut în vedere. Mai degrabă se face referire asupra calităților caracterului său. În alte versete (4, 8, 9, 18; 5, 11, 14) din afirmațiile regelui păgân, aflăm că în Daniel sălășluiește „Duhul lui Dumnezeu celui Sfânt"[223]. Din perspectivă scripturistică putem admite că observația regelui face într-adevăr referire la prezența Duhului Sfânt, o prezență puțin înțeleasă de acesta. Este vorba despre o deducție teologică și nu o afirmație directă de la Daniel[224].

Profeții post-exilici, Agheu și Zaharia fac referiri directe despre Duhul Sfânt, dar nu aceasta este esența mesajului lor. Singurul verset în care este menționat Duhul Sfânt în cartea profetului Agheu, este cel în care se vorbește despre prezența Duhului în mijlocul poporului (Ag 2, 5): „Acesta este legământul pe care l-am încheiat cu voi când v-am scos din țara Egiptului și Duhul Meu rămâne în mijlocul vostru! Nu vă temeți!". Făcând față unor numeroase dificultăți, cum ar fi sărăcia (Ag 1, 6), lipsa (Ag 1, 8) și vrăjmășia popoarelor vecine (Ag 1, 5), aceasta este o încurajare adusă lui Zorobabel, lui Iosua marelui preot și poporului rămas după exil. Domnul va fi în mijlocul lor (v. 4) întărindu-i și dăruindu-le ceea ce au nevoie, așa încât cel de-al doilea templu să fie mai măreț decât primul. Duhul intermediază prezența Domnului. Termenul folosit este asemănător terminologiei contextului în care se vorbește despre stâlpul de nor și de foc (Ieș 13, 21; 14, 19; 24)[225].

În cartea profetului Zaharia găsim trei referințe clare despre Duhul lui Dumnezeu. Un înger îl întreabă pe profet despre vedenia lui referitoare la candelabrul cu șapte brațe prin care se varsă untdelemnul necesar candelelor. Îngerul interpretează aceasta ca pe o făgăduință din partea lui Dumnezeu că templul va fi reconstruit de Duhul Său și nu doar prin puterea omului: „Nu prin putere, nici prin tărie, ci prin Duhul Meu, zice Domnul Savaot"(Zah 4, 6). Accentul este pus pe faptul că Duhul lui Dumnezeu va fi Cel prin care se va zidi templul. De asemenea, se marchează și faptul că Duhul Sfânt va fi Cel care va proteja și va înlătura toate atacurile vrăjmașe în timpul reconstruirii templului[226].

Această putere pare a fi a lui Zorobabel (Zah 4, 7–10). După unele păreri, acesta îl simbolizează pe Mesia, cu „untdelemnul slavei (Ps 45, 2–7) care Se revarsă

[223] Versiunea KJV traduce: „un duh al dumnezeilor".
[224] John E. GOLDINGAY, *Word Biblical Commentary – Daniel*, (Michigan: Grand Rapids, 1996), 29–34.
[225] Hinckley G. MITCHELL, *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai and Zechariah*, (Washington: Source Digital Publishing Group, 2019), 125–30.
[226] MITCHELL, *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai and Zechariah*..., 230–5.

înspre popor”[227]. Profetul are vedenia celor patru căruțe, care ieșeau dintre doi munți și care înaintează spre cele patru zări. La sfârșitul vedeniei, îngerul spune: „Iată, cei ce se îndreaptă către ținutul cel de miazănoapte au potolit Duhul Meu în țara de la miazănoapte” (Zah 6, 8). După unele păreri, versetul înfățișează mânia Domnului (Iez 5, 13; 16, 42; 24, 13), iar aceasta înseamnă că Domnul își varsă întreaga mânie, pedepsind Babilonul[228]. După alte păreri, versetul arată că Duhul Sfânt este revărsat asupra poporului care se află în exilul babilonian pentru a-l sprijini și a-l face să se întoarcă și să reconstruiască (Zah 4, 6)[229].

Următoarea referire la Duhul Sfânt în cartea lui Zaharia, descrie modul în care Dumnezeu mustră poporul lui Iuda pentru împietrirea inimii lor, egoism și neascultare (Zah 7, 12). Această lucrare este evidențiată ca respingere a cuvintelor lui Dumnezeu, „pe care le-a trimis Domnul Savaot prin Duhul Lui, prin graiul proorocilor celor de altădată”. Astfel, Duhul Sfânt este Cel care vestește cuvântul prin profeții Vechiului Testament. Este unul din puținele texte veterotestamentare în care se explică participația Duhului lui Dumnezeu la vestirea cuvântului lui Dumnezeu prin prooroci[230].

Ultima referire la Duhul lui Dumnezeu este descrierea revărsării „duhului de milostivire și de rugăciune” (Zah 12, 10), când casa lui David și cei din Ierusalim vor plânge când vor vedea pe Cel pe care l-au străpuns (la a doua venire). Este nesigur faptul că în acest pasaj *ruah* se referă la Duhul lui Dumnezeu, dar contextul elimină orice îndoială. Va fi o zi când poporul va fi curățit de păcat (Zah 13, 1) și când Domnul va fi Dumnezeul lor (Zah 12, 5; 13, 9). Acesta poate fi comparat cu alte pasaje profetice ce vorbesc despre Noul Legământ (Ier 31, 31, Iez 36, 24–38, 39, 29; Ioil 3, 1–5,) și în care Duhul Sfânt are un rol proeminent[231].

În cartea profetului Maleahi din era post-exilică găsim o posibilă referire la Duhul Sfânt (Mal 2, 15)[232]. Ar fi imposibilă traducerea limbii ebraice și astfel, fiecare traducere implică și elementul de interpretare[233]. Problema ce se ridică în acest verset este suscitată de termenul „unul” și apoi de traducerea termenilor „trup și rămășiță” și ideea de „viață” sau „duh” (al omului, al poporului sau al lui Dumnezeu). În excursul ce relatează despre păcatul divorțului, pe care îl evidențiază profetul, apare întrebarea:

---

227 Lloyd R. NEVE, *The Spirit…,* 243.
228 C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary…*, 340; Wilf HILDERBRANT, *An Old…*, 50.
229 Terminologia întrebuințată este asemănătoare celei folosite la Num 11 și Is 11, 2.
230 Lloyd R. NEVE, *The Spirit…*, 244.
231 MITCHELL, *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai and Zechariah...*, 240.
232 Maleahi 2, 15 este cel mai dificil verset în ceea ce privește traducerea. Vezi, Craig BLAISING, *Malachi- Commentary on the Hole Bible* (Wheaton: Victor Books, 1985), 581.
233 Joyce G. BALDWIN, *Haggai, Zechariah, Malachi; A Introduction And Commentary.* (Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1972), 218.

„Nu i-a făcut El ca să fie o singură făptură?" Răspunsul este „Cu trup și suflet sunt ai Lui".

Un mod de interpretare a acestui pasaj a fost următorul: „Nu ne-a făcut Dumnezeu un singur popor adunându-ne dintre celelalte popoare?". Totuși, această restrângere nu a avut loc deoarece Duhul lui Dumnezeu Și-a revărsat plinătatea binecuvântărilor Sale și peste alte popoare, dar acest lucru s-a făcut în mod deosebit pentru ca această „sămânță" să fie neamul din care se va naște Mesia[234].

[234] Walter C. KAISER, Jr., *Malachi: God's Unchanging Love* (Grand Rapids: Baker, 1984), 72–73. Kaiser doar amintește această interpretare, dar nu aderă la ea. Pasajul avut în vedere de la Maleahi despre Duhul lui Dumnezeu aduce în discuție problema divorțului – tema centrală.

II. *RUAH HAKODEȘ* ÎN CARTEA PROFETULUI ISAIA – ABORDARE EXEGETICĂ

II.1. Restaurare/purificare prin Mesia și *Ruah Hakodeș* (Is 4, 4)

BHS	**Is 4, 4** אִ֣ם ׀ רָחַ֣ץ אֲדֹנָ֗י אֵ֚ת צֹאַ֣ת בְּנוֹת־צִיּ֔וֹן וְאֶת־דְּמֵ֥י יְרוּשָׁלִַ֖ם יָדִ֣יחַ מִקִּרְבָּ֑הּ בְּר֥וּחַ מִשְׁפָּ֖ט וּבְר֥וּחַ בָּעֵֽר׃
Analiză morfosintactică	▪ אִם (*im*) – conj. – *dacă, atunci, când, că, să, deși, cu condiția ca, de, cu toate că, condiție, presupunere, supoziție, cât de cât*; ▪ רחַץ (*rahaș*) – verb, qal perfect, pers. a III-a, masc., sg. – *a spăla*; pual – *a fi spălat*; *hitpael – a se spăla pe sine*; ▪ אדֹנָי (*Adonai*) – subst. prop. ▪ אֵת (*et*) – 1. denotă proximitatea; 2. marcă a Ac.; ▪ צֹאַת (*soat*) – subst. com., simplu, fem., Ac., pers. a III-a sg., compl. indirect; – murdărie, necurăție, noroi, spurcăciune, porcărie, ticăloșie; ▪ בנוֹת־צִיּוֹן (*benot Sion*) – benot – subst. com., simplu, fem., Ac., pers. a III-a plural – fiică, fiice; Sion – subst. prop.; ▪ וְאֶת־ (*we-et*) – conj., însemnând: și, iar, precum și, sau, dar, în timp ce, ori, de aceea, încât, deci, așa că, din ce în ce mai; 1. denotă proximitatea; 2. marcă a Ac.; ▪ דמֵי (*deme*) – subst. com., simplu, masc., Ac., pers. a III-a sg., compl. indirect – sânge; ▪ יְרוּשָׁלִַם (*Ierușalaim*) – subst. prop.; ▪ יָדִיחַ (*iadiah*) – verb, hiphil, imperfect, pers. a III-a, masc., sg. – a clăti, a spăla, a curăța; ▪ מִקִּרְבָּהּ (*miqirbah*) – prep. și subst. com., simplu, fem., Ac., pers. a III-a sg. – din mijlocul ei; ▪ בּרוּחַ (*be-ruach*) – subst. com. – duh, vânt, respirație; ▪ מִשְׁפָּט (*mișpaț*) – subst. com., simplu, sg. abs. – judecată; ▪ וּבְרוּחַ (*u-be-ruach*) – subst. com. – duh, vânt, respirație, în acest context: cu, prin, de către Duhul; ▪ בָּעֵר׃ (*baer*) – verb, piel, inf. absolut, 1. qal: a arde; 2. piel: a arde, a consuma, a mistui, a mânca, a topi, a bea, a devora, a pierde, a cheltui, a irosi, a risipi, a epuiza; 3. pual: a arde; 4. hiphil: a provoca arderea; niphal: a fi ars (de către cineva).

Traducere	*Când Domnul va fi spălat necurățenia fiicelor Sionului și sângele Ierusalimului îl va fi ars din mijlocul lui prin Duhul judecății și al arderii.*
LXX	**Is 4, 4** ὅτι ἐκπλυνεῖ κύριος τὸν ῥύπον τῶν υἱῶν καὶ τῶν θυγατέρων Σιων καὶ τὸ αἷμα ἐκκαθαριεῖ ἐκ μέσου αὐτῶν ἐν πνεύματι κρίσεως καὶ πνεύματι καύσεως̀
Analiză morfosintactică	▪ ὅτι – conj. subord. – deoarece, din moment ce; ▪ ἐκπλυνεῖ¨ verb tranz., diat. act., ind., viit., pers. a III-a sg.; provenit din ἐκ-πλύνω [ῡ], în formă aoristă ἐξέπλυνα: a se spăla, iar în diateza pasivă: a fi spălat (n.n. de către cineva); ▪ κύριος – subst. prop., N., masc., sg., – Domn, Stăpân, Boier (n.n); ▪ τὸν ῥύπον – subst. com., Ac., masc., sg., – murdărie; ▪ τῶν υἱῶν – subst. com., G., masc., pl., – fiii, moștenitorii; ▪ και – conj. coord. – și, chiar, de asemenea; ▪ τῶν θυγατέρων – subst. com., G, fem., pl., – fiicele; ▪ Σιων – subst. prop., G, neut., sg.; ▪ τὸ αἷμα – subst. com., Ac., neut., sg., – sânge; ▪ ἐκκαθαριει – verb tranz., diat. act., ind., viit., pers. a III-a sg, provenind din verbul ἐκκαθαρίζω, – a îndepărta; ▪ ἐκ – prep., G, – din, de la; ▪ μέσου – adj. subst. gen., G, neut., sg., – mijloc, în mijlocul; ▪ ἐν – prep., D, – în, cu; ▪ πνεύματι – subst. prop., D, neut., sg., – Duh; ▪ κρίσεως – subst. com., G, fem., sg., provenind în sensul de bază de la subst. κρίσις, εως, ἡ, – judecată, hotărâre; ▪ καύσεως – subst. com., G, fem., sg., provenind în sensul de bază de la subst. καῦσις, εως, ἡ¨ ardere.
Traducere	*Că Domnul va spăla necurăția fiilor și a fiicelor Sionului și va îndepărta sângele din mijlocul lor cu duhul judecății și al arderii.*
Traducere personală	[2] „În ziua aceea Se va arăta mlădița Domnului în podoabă și în slavă și roadele pământului în mărire și în cinste pentru cei din Israel[235], care vor fi scăpat. [3] Rămășița Sionului și cei ce

[235] Pentru versetul 2a. 1QIsa[a] adaugă **ויהודה**, „și Iuda." Wildberger consideră că nu este necesar, ceea ce ar putea fi adevărat. Însă, motivul pe care îl dă este acela că Iuda este inclus în Israel. Dimpotrivă aceste capitole au separat în atenție, soarta lui Israel, de cea a lui Iuda și a Ierusalimului. Dacă nu este necesar, ar fi în cazul în care **צמח**, „ramură," poartă o semnificație regal-mesianică și astfel îl include pe Iuda.

	vor fi scăpat cu viață din Ierusalim se vor chema sfinți și oricine va fi înscris să trăiască în Ierusalim. [4] Căci, Domnul va spăla întinarea fiilor și a fiicelor Sionului și va arde sângele Ierusalimului din mijlocul lor, prin Duhul judecății și al arderii. [5] Domnul va veni[236] pe Muntele Sionului și în adunările Sale ca un nor și ca un fum ziua, iar noaptea ca un foc strălucitor și ca o văpaie. Că peste tot locul, slava Domnului va fi acoperământ: [6] Fi-va în timpul zilei cort[237], care să-l apere de căldură și să-l adăpostească de vreme rea și de ploaie[238]" (Is 4, 2–6)[239].

În prima parte a versetului 4.a., Targumul traduce יהוה, „YHWH," cu אדני, „Domnul, Stăpânul," marcând astfel unica combinație a celor doi termeni în pasajul mai larg, Is 3, 1–4, 6. Pentru versetul 4.b., LXX, τῶν υἱῶν καὶ τῶν θυγατέ ρων, „al fiilor și fiicelor", fapt ce extinde aplicarea pasajului. בנות ציון, „fiicele Sionului," apare doar aici, în 3, 16, și în Cântarea Cântărilor 3,11, iar expresia בנות ירושלים, „fiicele Ierusalimului" în 1, 5. Procksch și Fohrer sugerează că forma originală a fost בת ציון, „fiica Sionului". Wildberger sugerează faptul că Is 4, 2–6 este o continuare conștientă a corpusului 3, 16.

În Biblia 1938, profesorii Vasile Radu și Gala Galaction traduc partea c. a versetului 4, folosind sintagma „prin duhul judecății și al pierii", subliniind efectele judecății ce le va face Dumnezeu.

Textul Masoretic omite atributul substantival genitival, „fiilor" din versetul 4.a. De asemenea, Codex Sinaiticus traduce versetul 4.b., prin „sângele Ierusalimului din mijlocul lor". În 4.c., LXX traduce ברוח בער cu πνεύματι καύσεως, „duhul arderii". 1QIsa[a] folosește סער, „furtună/vânt puternic," în loc de בער (Ieș 1, 4; 13, 11, 13; Ps 107, 25; 148, 8, unde apare רוח סערה). Tur-Sinai[240] corectează atât רוח, „duh," cu forma דּוּחַ, „a curăța," și משפט, „judecată" cu מִשְׁטָף, „spălare". Wildberger

[236] În partea 5.a., pentru **וברא**, „iar El va crea", LXX traduce καὶ ἥξει, cu „El (n.n. Domnul) va veni" (= **ובא**). Ideea că YHWH „vine" în nor și foc, apare frecvent în Vechiul Testament (F. SCHNUTENHAUS, *Das Kommen und Erscheinen Gottes im Alten Testament*, ZAW 76 [1964] 1–22). Însă subiectul aici, nu este o teofanie, ci este vorba despre pronia lui Dumnezeu, dar și de efectul acesteia asupra creației. Ps 104, 39 vorbește de asemenea, de folosirea norilor și a focului pentru a proteja Israelul.

[237] Versetul 6.a. este divizat într-un loc nepotrivit ignorând atât conexiunile metrice, cât și cele sintactice. Un moment mai potrivit pentru diviziune ar fi mai înainte, după **לילה**, „în timpul nopții."

[238] Corpusul 5.b.-6.b. lipsește din 1QIsa[a], probabil din cauza unei omisiuni de copiere. Ultimul termen copiat este **יומם**, „în timpul zilei", iar ultimul termen din porțiunea emisă, este de asemenea **יומם**.

[239] Traducere personală după textul ebraic. Am consultat ediția englezească ESV și B.1938.

[240] TUR-SINAI, *Unverstandene Bibelworte,* I, *VT* 1 (1951): 164.

sugerează folosirea celui de-al doilea sens al בער: „a îndepărta,” „a muta”[241] sau „consum, îndepărtare grabnică”[242], în interpretarea versetului 4.c.

Biblia 1688[243] optează în a folosi și atributul genitival „fiilor”, dar și sintagma „sângele Ierusalimului din mijlocul lui/lor”, pe care o găsim în Codex Sinaiticus, scoțându-se în evidență faptul că traducătorii au fost conștienți sau au întrebuințat în traducerea lor și versiunile și izvoarele evreiești. În ceea ce privește versetul 4.c., ne este tâlcuită acțiunea restauratoare, pe care Dumnezeu-Tatăl o va face prin Duhul asupra mahalei. Spre deosebire de aceasta, Biblia 1914[244] scoate în evidență prin traducerea termenului *baer* cu adjectivul substantival *căldurii*, nuanțând astfel ideea teologică din Is 4, 4 potrivit căreia, Yahwe va săvârși judecata tuturor prin intermediul sau cu ajutorul Fiului și a Duhului, transfigurând totul în ceea ce era dintru început, în zorii creației.

II.1.1. Reflecții exegetice

Corpusul isaianic 4, 2–6 este cel de-al treilea tablou exegetic, ce tratează „ziua Domnului” și singurul loc din cartea lui Isaia, ce analizează în mod pozitiv „iom Yahwe”, celelalte două relatându-ne doar efectul distrugerii. Începutul este marcat de ביום ההוא, „în acea zi” (Is 4, 2) schimbând procedeele stilistice și subiectul.

Structura pasajului poate fi descrisă clar de sintaxa folosită. Anunțul ultimei zile folosește un verb imperfect (v. 2). Cele două secțiuni majore sunt introduse prin timpuri perfecte cu *vav* (vv. 3 și 5). Corespondența timpurilor este un exemplu de imperfect-perfect cu *vav* și propoziții substantivale. Timpul avut în vedere este viitorul, alcătuit prin fraze deschise, iar efectele rezultate, sunt următoarele:

1. În acea zi, a judecății lui Yahwe, după ce oamenii și întreaga creație vor fi trecuți prin focul curăției, prin împreună-lucrarea Tatălui cu a Fiului și cu a Duhului, toate acestea se vor arăta restaurate (vor înflori) în Israelul cel nou (4, 2).
2. Sfințenia rămășiței Ierusalimului va fi dovedită de această lucrare trinitară (4, 3–4).
3. Yahwe va crea un adăpost și un semn al prezenței Sale, în Sion (4, 5–6).

---

241 L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (HAL), (KBL, 1967–95), Fascicles 1–5.

242 F. BROWN, S. R. DRIVER, C. A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (BDB), (Oxford, 1907), 129.

243 „Căce va spăla Domnul tina fiilor și a featelor Sionului, și sângele Ierusalimului va curăți den mijlocul lui cu duh de judecată și cu duh de arsură” (Is 4,4).

244 „Că va spăla Domnul spurcăciunea fiilor și a fetelor Sionului, și sângele Ierusalimului va curăți din mijlocul lor cu duhul judecății și cu duhul căldurii” (Is 4,4).

Măsura pasajului întâmpină recunoașterea faptului că vv. 2 și 5 își au locul împreună și ambele posedă modele de tri-stihuri dominante, anunțând viitorul Israelului și al Sionului, în ziua cea mare. De asemenea, vv. 3–4 au o structură în forma distihului, v. 3 având în vedere rămășița și toposul în ziua aceea mare, în timp ce v. 4 preia tema din 1, 15 și 3, 24.

Viitorul imediat va fi îngrozitor pentru Iuda dacă poporul nu va înceta în a-și pune încrederea în oameni și a nădăjdui doar în Dumnezeu. În ciuda severității avertismentului din 2, 6–4, 1, Isaia a vrut să arate limpede faptul că mândria de acum a poporului, nu va înfrânge planul lui Dumnezeu de a restaura regatul Său în viitor. Fragmentul mai lung, 2, 1–4, 6 se încheie în 4, 2–6 când profetul se reîntoarce la aceeași temă pozitivă, care a deschis fragmentul în 2, 1–5[245]. Ambele mesaje ale nădejdii, descriu cele ce se vor întâmpla „în acele zile/în zilele din urmă” când Dumnezeu îi va aduna pe cei aleși, în Sion. Există însă, diferențe profunde între aceste două oracole ale salvării, în ciuda similarității generale. Acest mesaj se concentrează asupra purificării „rămășiței” sfinte a evreilor în Ierusalim și nu pe venirea Neamurilor pentru a auzi legile lui Dumnezeu, ce sunt evidențiate (precum în 2, 1–5).

Oracolul-viziune ce scoate în evidență tema restaurării din Is 4, 2–6 este legată din punct de vedere tematic de contextul literar precedent, imediat prin folosirea unui vocabular interconectat, cum ar fi referința la întoarcerea „podoabei” în Ierusalim (3, 18 și 4, 2), transformarea „mândriei” rele în „slavă” (2, 19b, 2, 1b; 4, 2b) și spălarea necurăției fiicelor Sionului (3, 16; 4, 4). Aceste teme interconectate ale îndepărtării slavei umane și ale triumfului slavei divine arată că judecata lui Dumnezeu are ca scop principal, purificarea poporului Său și nu distrugerea sa.

Interpretarea pasajului a dus la înțelegerea tradițională a צֶמַח יְהוָה (șemah Yahwe) prin „mlădița lui Yahwe”. Versiunea Septuagintei a tradus-o cu *ἐπιλάμψει ὁ θεός*, „Dumnezeu va lumina în continuare”, aparent citită צחח or צמח în sensul aramaic צמחא, însemnând „luminozitate”[246]. Targumele α, σ și θ interpretează *ανατολη κυριος*, „Dumnezeu (va) cânta/ cântă”, iar Vulgata întrebuințează *germen Domini,* „vlăstarul Domnului”; targumul Peshitto traduce *deneh demara,* „apariția slavei Domnului”, iar targumul Ionatan משיחא דיהיה trimisul Domnului/Mesia, această interpetare mesianică

---

[245] S. AMSLER, **צמח** (șemah) a ieși,” *TLOT*, 3, 1086, leagă **צמח** de vocabularul vieții plantelor și traduce verbul „a ieși, a da, a înflori”. Acesta observă folosirea într-un mod particular de către regalitatea davidică, a termenului pentru a reprezenta așteptările unui viitor rege (2 Rg 22, 1–7; Ps 131, 17; Ier 22, 5), deși nu clasifică 4, 2 în această categorie.

[246] J. ZIEGLER, *Das Buch Isaias* (Würzburg: Echter, 1948), 107; George BUCHANAN GRAY, D.D., D. LITT, *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Isaiah, I*-XXXIX, 1(New York: Charles Scribner`s Sons, 1912), 78.

a pasajului continuând pe durata Evului Mediu fiind reprezentată la unii dintre exegeți[247].

Termenul צֶמַח (*ṣemah*), „mlădiță,” este folosit și în alte numeroase pasaje din Vechiul Testament pentru Regele, care avea să vină. Ieremia folosește צֶמַח צַדִּיק (*ṣemah ṣadiq*, „mlădiță dreaptă” – Ier 23, 5) și צֶמַח צְדָקָה (*ṣemah ṣedaqah*, „mlădița dreptății” – Ier 33, 15). Zaharia întrebuințează עבדי צמח, „mlădița mea slujitoare” (Zah 3, 8) și איש צמח שמו, „omul care va fi chemat mlădiță/odraslă” (Zah 6, 12). Niciuna din acestea nu demonstrează un titlu mesianic fix[248]. Ieremia adaugă לְדָוִד, (*ledavid*, „lui David”) de fiecare dată, iar Zaharia pare să se concentreze doar pe faptul de a arăta că Zorobabel este un descendent al lui David. Dar avem צֶמַח יְהוָה (*ṣemah* Yahwe), care este a lui Yahwe și nu a lui David, iar וּפְרִי הָאָרֶץ (*uperi hareț,* „fructul pământului”) este utilizată într-un mod paralel. Termenii din context definesc astfel, planul lui Yahwe și thelosul Său ultim în ce privește umanitatea, precum și restul creației[249].

Măreția acelei perioade este descrisă prin cuvintele גאון (*geon*, „maiestate”) și תִּפְאָרָה (*tipharah,* „frumusețe, glorie, slavă”); cel de-al doilea substantiv este folosit din nou de Isaia (28, 1; 4, 5), însă, Ieremia descrie pământul lui Dumnezeu ca fiind חֶמְדָּה נַחֲלַת (*hemdah nahalat,* „moștenirea frumuseții” – Ier 3, 19). Iezechiel vorbește despre Canaanul deosebit de celelalte țări prin צְבִי (*ṣebi* – Iez 20, 6–15), iar Daniel numește țara Israelului ארץ־הצבי, „țara frumoasă” (Dan 11, 16–41), de asemenea numește Sionul הר־צבי־קדש, „munte al frumuseții sfinte” (Dan 11, 45). Termenul este caracteristic Țării Sfinte și descrie aici împlinirea viitoare a scopului lui Dumnezeu pentru Israel, în pământul făgăduit, iar substantivul כבוֹד are sensul de bază de „greutate”, „importanță” și „respect”, însă toate aceste lucruri i-au lipsit Israelului în perioada din urmă a regatului și în timpul exilului[250].

Pământul lui Israel poate fi numit „maiestatea Sa”, „frumusețea Sa ” (Ps 47, 5). Astfel, Profeții au vorbit despre Yahwe ca fiind גאון lui Israel, iar Ierusalimul „maiestatea Sa” (Am 6, 8; Os 5, 5; 7, 10). Ambele cuvinte sunt folosite în legătură

[247] David KIMCHI, *The Commentary of David Kimchi on Isaiah* (New York: Columbia University Press, 1926), 232; F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament- Isaiah* 7 (Michigan: Grand Rapids, 1986), 645; P. A. de LAGARDE, *Kritische Anmerkungen zum Buche Isaias* (Göttingen: Kaestner, 1878); E. SELLIN, *Serubbabel* (Leipzig: A. Deichert, 1898). De asemenea, E. J. YOUNG urmează această interpretare. Vezi, E. J. YOUNG, *The Book of Isaiah* I (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 173.

[248] Hans WILDBERGER, *Isaiah 1–12, A Commentary* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1991), 162.

[249] J. D. W. WATTS, *Isaiah 1–33,* 24 WBC (Nashville: Thomas Nelson, Inc., 2005), 72.

[250] K. NIELSEN, *There is Hope for a Tree*, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989): 184, consideră că „frumusețe/podoabă”, „măreție”, „mândrie” și „slavă” nu sunt adjective potrivite pentru lumea plantelor.

cu Babilonul ca fiind mândria și maiestatea/măreția Caldeenilor (Is 13, 19). În alt context doar Yahwe este numit תִּפְאָרָה (*tipharah*), „slava lui Israel" (Is 60, 15–19).

Faptul că în acest context (Is 4, 2) fructul pământului ar trebui considerat subiectul unei asemenea laude este un contrast al anilor de război și foamete, pe care le-au trăit Israeliții. Promisiunea este pentru פליטת ישראל, „rămășița care a supraviețuit din Israel". Preocuparea cărții pentru soarta poporului din nordul regatului, prezentă (Is 1, 3 și 2, 5), este extrem de accentuată în acest verset. Se va observa la un anumit interval pe întreg parcursul cărții. Astfel, teologia cărții se construiește cu siguranță pe înțelegerea alegerii Israelului, la fel ca și pe alegerea Canaanului și eforturile ei sunt acelea de a le așeza într-o perspectivă potrivită cu experiențele din secolele VIII–V î.Hr[251].

Istoricul interpretării „rodului/lăstarului Domnului" se poate analiza în două moduri[252]. Pe de o parte, această expresie este interpretată ca fiind o titulatură mesianică, a regelui promis din dinastia lui David, iar pe de altă parte este văzută ca semn al binecuvântării lui Dumnezeu asupra naturii, iar lăstarul care răsare este confruntat în paralel cu „rodul pământului". Pentru a afla care este interpetarea potrivită contextului este nevoie de trei întrebări: (a) Există pasaje anterioare perioadei lui Isaia care oferă un sens mesianic verbului „șemah", „a răsări/a ieși/a da", termen care să fie din aceeași rădăcină cu substantivul „lăstar"? (b) Este folosit acest termen (sau termeni înrudiți) de către Isaia și de către alți autori târzii, cu referire la Mesia, oferind astfel un comentariu biblic târziu asupra sensului adoptat de autorii biblici în legătură cu termenul „lăstar"? și (c) care dintre sensurile expresiei „Lăstarul Domnului" sau „rodul pământului" se potrivește mai bine contextului din Isaia 4, 2–6?

Tradițiile orale despre ultimele cuvinte ale lui David mărturisesc, folosindu-se de textul din 2 Rg 23, 5 unde David întreabă: „Cel ce stăpânește cu temere de Dumnezeu/ E ca lumina dimineții când răsare soarele,/ E ca dimineața fără nori, / Ca razele după ploaie ce fac să răsară iarba din pământ. Nu este așa, oare, casa mea la Dumnezeu?" De asemenea, psalmistul proclamă în Ps 132, 17: „Acolo voi face să răsară fruntea lui David, gătit-am făclie în fața Unsului Meu".

În funcție de contextul din ambele pasaje, se pare că ideea de „a răsări/a ieși" este conectată de venirea lui Mesia din spița lui David atât în primul, cât și în cel de-al doilea. În 2 Rg 23, 5b se aștepta izbăvirea „ca să răsară" în contextul în care Dumnezeu face un „legământ veșnic" cu David, prin intermediul căruia, i-a promis

---

[251] J. F. A. SAWYER, *Isaiah* 1 (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 41.

[252] Într-un anumit sens, Is 14, 19 se referă la regele babilonian ca fiind îndepărtat precum „ramura/mlădița" lepădată (נֵצֶר).

ca un fiu să domnească pe tronul lui David pentru totdeauna (23, 5a; 2 Rg 6, 1–16). În Ps 132, 17 „fruntea lui David” (*cheren ledavid*), „Unsul Meu” (*limsihi*), pe care „îl voi face să răsară și să crească” (*așemiah*) deic, subliniază viitorul rege mesianic (Iez 28, 21)[253].

Dacă Isaia cunoștea aceste oracole și nu există niciun motiv care să îndreptățească contrariul[254], interpretarea mesianică a lui *șemah* era bine cunoscută în perioada anterioară lui Isaia. Folosirea termenului *șemah* într-un document fenician din Cipru (secolul III î.Hr.) cu referire la moștenitorul legitim este dovada profană că termenul poate fi folosit pentru a desemna un moștenitor regal. Deși această ocurență nu arată sensul în care a folosit Isaia acest termenul *șemah*, putem observa că imaginea poetică era potrivită pentru a desemna apariția unui nou rege, în vechiul Orient Apropiat[255].

Cel mai timpuriu comentariu asupra conceptului Lăstarului mesianic, se aflǎ în Is 11, 1–10, unde Isaia folosește un termen ebraic diferit, însă spune despre Mesia, „O Mlădiță va ieși din tulpina lui Iesei și un Lăstar (*neșer*) din rădăcinile lui va da”[256]. Ulterior, Ieremia vorbește despre „Lăstarul drept” din David (Ier 23, 5; 33, 15), iar Zaharia folosește termenul „lăstar” cu conotație mesianică (Zah 3, 8; 6, 12). În cazul în care forma verbală a lui *șemah* este folosită, aceasta este în mod obișnuit legată de un substantiv (păr, verdeață, necaz, adevăr, viță, vântul de est, chivot, copac) astfel încât este limpede ceea ce „răsare/crește”. Forma nominală a termenului „lăstar” (*șemah*) este folosită de șapte ori pentru a desemna creșterea literală a plantei sau a unei „tulpini din pământ” (Fac 19, 25; Is 61, 11), însă expresia „Lăstarul Domnului” sau „lăstarul drept” nu se referă nicăieri la creșterea literală a plantelor în Vechiul Testament. Targum-ul Aramaic traduce Is 4, 2 cu „Mesia/Trimisul Domnului,” ceea ce arată că după interpretările iudaice timpurii aceasta comportă o referință mesianică[257].

---

253 E. LIPINSKI, *De la reforme d’Esdros au regne eschatalogique de Dieu (Is 4, 3–5a)*, *Bib* 51 (1970): 533–37.

254 J. G. BALDWIN, *Șemah as a Technical Term in the Prophets,* VT 14 (1964): 93–7, susține interpretarea mesianică prin argumentul că autorii târzii folosesc această terminologie (Ieremia și Zaharia). Deși utilizarea ulterioară e semnificativă, descrierile contemporane din Isaia și din textele davidice timpurii sunt mult mai importante. A se vedea în acest sens și J. BUDA, *Semah Jahweh, Bib* 20 (1939): 10–26; H. CAZELLES, *Qui aurait visé l’orgine de Isaie*, II 2–5, *VT* 30 (1980): 409–20; G. FOHRER, *Σιών*, *TDNT* 7: 292–319; J. J. M. ROBERTS, *The Meaning of* צמח יהוה *in Isaiah 4, 2, JQR* 28 (2000): 20–7, vorbește despre traducerea „lăstar, viță”; W. H. ROSE, *Zemah and Zerubbabel: Messianic Expectations in the Early Postexilic Period*, *JSOTSup* 304, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000): 91–107, studiază diferite abordări ale acestei rădăcini.

255 J. MAUCHLINE, *Implicit Signs of a Persistent Belief in the Davidic Empire, VT* 20 (1970): 287–303.

256 CLEMENTS, *Isaiah 1–39*, 54, consideră acest verset o adăugare ulterioară din perioada persană, care este în linie cu 9, 20–23; 36, 30.

257 E. J. YOUNG, *The Book of Isaiah*, I (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 173–78; însă nu este foarte clar motivul pentru care termenul „iarba Domnului” se referă la divinitatea/dumnezeirea lui Mesia.

Argumentul principal împotriva unei interpretări mesianice a versetului 4, 2 este paralela între „lăstarul Domnului” din 4, 2a cu „rodul pământului ” din 4, 2b. Profetul Isaia indică pur și simplu faptul că supraviețuitorii din Ierusalim vor fi trăind într-un pământ foarte fertil, care va da roade bogate[258]. Pentru a evita acest sens, sintagma „rodul pământului” poate fi interpretată ca indiciu al originii umane a lui Mesia, în timp ce „lăstarul Domnului”, face trimitere la natura Sa divină[259]. Ambele expresii atribuie unui personaj regesc, adjectivele derivate din grupurile substantivale „frumusețe/podoabă” și „slavă/măreție”, facând trimitere asupra trăsăturilor pozitive ale unei persoane și nu ale unei plante[260].

Astfel, Is 4, 2 face două trimiteri la Mesia, în timp ce fertilitatea pământului nu este menționată deloc. Cu toate că abordarea se încadrează în sfera de posibilități ipotetice, aceste două alternative din urmă par a duce sensul figurativ al limbajului mult prea departe de așteptările firești. O soluție mai bună este concluzionarea faptului că cele două propoziții din Is 4, 2 se referă la două acțiuni simultane ale lui Dumnezeu, care vor transforma Sionul. Dumnezeu va face ca acest lăstar mesianic să crească/să Se nască și de asemenea, să aducă rod minunat. Această interpretare arată modul în care Dumnezeu va schimba situația în 2, 6 – 4, 1. El va înlocui liderii mândri ai poporului Său și le va da un nou conducător, Lăstarul Domnului, și va schimba ruinele, pustiirea și ocara pământului năruit, cu recolte bogate[261].

Interpretarea se încadrează contextului celorlalte pasaje din Vechiul Testament ce descriu acțiunile lui Dumnezeu și venirea Împărăției sale. Iezechiel prezintă de asemenea, ambele aspecte (Mesia și feritilitatea/rodnicia/bogăția) în paralel cu viziunea lui Isaia despre viitor. În Iez 33, 20–31 se face referire la împărăția slăvită a lui Dumnezeu ca un loc în care „păstorul meu, sluga mea David” va păstori oile Domnului (Iez 33, 23; 35, 29–30), iar copacii câmpului vor da rodul lor, pământul va da verdeața sa” (Iez 33, 27; 36, 24–25), dar rodul vegetației nu este numit niciodată „verdeața, lăstarul Domnului”.

Observăm faptul că Isaia comunică promisiuni minunate despre ceea ce se va întâmpla când Dumnezeu Își alcătuiește în final, împărăția/regatul. Această imagine

---

258 K. NIELSEN, *There is Hope for a Tree*, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989), 184–87.

259 קָדוֹשׁ יֵאָמֶר לוֹ. Ulterior orașul Ierusalimului este numit „oraș sfânt” deoarece toată necurăția va fi spălată (51, 1) și pentru că Domnul îi va răscumpăra (61, 12).

260 Nu trebuie legate aceste idei de transferul poporului la Ierusalim, din cartea lui Neemia, precum nici de registrul său de nume (Nee 11–12), ca în J. BLENKINSOPP, *Isaiah 1–39*, 204. S. M. PAUL, *Heavenly Tablets and the Book of Life*, *JANES* 5 (1973): 345–53, discută despre modul în care această temă a fost tratată în vechiul Orient Apropiat, Vechiul Testament, scrierile creștine și iudaice târzii.

261 E. R. CLENDENEN, *Isaiah 1–39* (New York: B&H Publishing Group, 2007), 153.

contrastează puternic cu ceea ce se va întâmpla cu cei mândri (2, 6–4, 1), astfel că referința scurtă la temele optimiste din 2, 1–5 reprezintă o reamintire a alegerilor, pe care cei care Îl ascultau le puteau lua. Preamărirea lui Dumnezeu și nu a lor reprezenta un avantaj[262].

Profetul începe prin crearea unei imagini viitoare a măreției și podoabei Sionului (4, 2). Lăstarul este conducătorul davidic, veșnic, al lui Dumnezeu și El va răsări precum vița cea nouă și va fi „frumos, împodobit" și „slăvit". Acestea sunt metafore pozitive care descriu cele mai deosebite trăsături ale farmecului și onoarei. Dar sunt și calități care lipsesc cu desăvârșire în ceea ce îi privește pe liderii pământești ai Ierusalimului (Is 3, 1–15), dar și pe femeile mândre (Is 3, 16–4, 1). Viitorii locuitori ai Sionului vor vedea o transformare minunată a naturii (Is 59, 13; 60, 11; Iez 33, 25–27; Os 2, 21–22; Am 8, 13–14), iar încercările arogante ale oamenilor de a afișa „frumusețea/podoaba" în trecut, nu vor mai fi (3, 18), ci va exista o nouă înțelegere a binecuvântărilor lui Dumnezeu pe pământ. Conceptele false ale „mândriei" umane din Is 2, 6–22 și Is 3, 16 vor fi îndepărtate, iar „slava/frumusețea" (un joc de cuvinte, de tip *ereț* în Is 3, 18) ordinii create de Dumnezeu și a poporului Său, sfânt, se vor arăta (4, 2b)[263].

În mod tradițional, începând cu Targumul, *mlădița Domnului* a fost interpretată ca făcând referire la Mesia. Însă, unii comentatori moderni aduc și contraargumente pentru această expresie, în contextul de față. Principala lor dovadă este aceea că expresia paralelă *rodul pământului* nu are nicio conexiune mesianică, evidentă. Pe de altă parte, dacă termenul „rod" este interpretat într-un sens literal, „mlădița" poate fi pusă în paralel fără nicio dificultate[264]. Din această perspectivă, Dumnezeu ar promite o reînnoire a rodirii pământului, fie figurativ[265], fie literal[266] după dezolarea judecății (Is 29, 23–24; 31, 14–20; 34, 1–2; 6–7; 40, 17–20; 42, 16–21; 50, 3; 54, 12–13; Ier 30, 12; Iez 33, 26–29; 46, 1–12; Am 8, 13–15; Zah 8, 16; Mal 2, 11).

Așadar, mlădița este Mesia, arătând faptul că produsul real și veșnic al lui Israel este darul lui Dumnezeu și nu rezultatul propriei sale rodnicii sau puteri[267].

---

262 J. F. A. SAWYER, *Isaiah*, 43.

263 David GUZIK, *Commentary on Isaiah* (Germany: Siegen, 2003), 85.

264 Versiunea NEB traduce *rodul pământului* prin „planta pe care Dumnezeu a crescut-o".

265 A se vedea Otto KAISER, *Isaiah 1–12, A Commentary* (Philadelphia: Westminster Press, 1983), 81–4, pentru interpretarea figurativă.

266 A se vedea Thomas Kelly CHEYNE, *The Prophecies of Isaiah*, I (London: Kegan Paul, Trench &Co., Paternoster Square, 1889), 26–8, pentru interpretarea literală.

267 Mauchline sugerează că este însăși rămășița, concepută ca fiind și lăstarul și rodul. Această interpretare se bucură de apreciere în special, în ceea ce privește conceptul Slujitorului ideal din capitolele 42–55.

Nu Israelul este lăstarul, ci mai degrabă ceea ce i s-a dăruit din mila lui Dumnezeu. Când Dumnezeu îi dă slavă atunci va cunoaște adevărata măreție a Sa, pe care a ocolit-o, atunci când s-a gândit să își facă singur acea slavă. Gândul că Mesia este Mijlocitorul slavei lui Dumnezeu devine o premisă proeminentă, dar și dominantă în Noul Testament (Lc 2, 32; 9, 26–32; In 1, 14; 2, 11; 11, 4; 17, 5; 22–24; 1 Cor 2, 8; 2 Cor 4, 6; Col 1, 27).

Curățirea celor rămași în Sion îi va transforma într-un popor sfânt, într-o comunitate orantă. Acesta reprezintă un semn în plus că Isaia face trimitere la lucrurile care vor avea loc „în acea zi" (Is 4, 2). „Supraviețuitorii" sunt cei „care rămân" (căci, *hanisar* este un participiu hotărât), dar ei nu sunt identificați în mod special în funcție de rasă, vârstă, sex, naționalitate sau statut, ci vor fi precum femeile păcătoase din Sion (Is 4, 4), care vor fi purificate în mod minunat, de necurăția lor. Trăsăturile lor finale vor fi sfințenia, iar numele lor va fi înscris în ceruri și ei vor fi numiți „sfinți"[268]. Aceasta nu este o caracteristică, pe care oamenii o vor câștiga prin actele lor pioase, ci va fi rezultatul actelor purificatoare ale lui Dumnezeu prin Fiul și prin Duhul. În acest punct nu este nicio clarificare asupra modului în care aceștia vor fi curățați, dar capitolele ulterioare vorbesc despre acest lucru (Is 53, 1–14).

Conceptul קָדֹשׁ (*qadoș* – sfânt) amintește de planul originar de a-l face pe Israel, „preoție împărătească", „neam sfânt" (Ieș 18, 6; Lev 19, 4). În acest sens, sfințenia implică deosebirea de ceilalți (și de păcat) și dedicarea lui Dumnezeu. Sfințenia acestor oameni îi va face vrednici pentru a locui în împărăția lui Dumnezeu, prezentând totodată contrastul mândriei și al păcătoșeniei generațiilor care au locuit în Sion (Is 2, 6–4, 1). Legătura dintre a fi sfânt și a avea numele scris în cartea lui Dumnezeu nu este explicată, însă o conexiune este indicată subtil deoarece ambele, caracterizează noul statut ale celor care vor locui în noul Sion. Registrul numelor, ce păstrează identitatea celor sfinți, poate face referire la Cartea Vieții lui Dumnezeu (Ieș 31, 32–33; Ps 68, 28; Dan 11, 1; Mal 2, 16), iar numele cuiva menționat în această carte, asigură faptul că acea persoană este printre fiii lui Dumnezeu[269].

Acest motiv-cheie în tradiția isaianică, legătura dintre moralitate și sfințenie face trimitere din nou în capitolul 1 unde este exprimată prin *spălarea* păcatelor lor și apoi în capitolul 6, unde buzele necurate ale profetului și prin el, ale întregii comunități sunt purificate prin împărtășirea de Cărbunele aprins. Din nou se face

La ceea ce a fost chemat de fapt Israelul, dar nu a reușit să fie, a reușit Sluga, de dragul său. Deci, Mlădița ideală este ceea ce trebuia să fie Israel.

[268] Literalmente „vor fi chemați, sfinți".

[269] CLENDENEN, *Isaiah 1–39*, 154.

referire la „necurăția fiicelor Sionului” ce semnifică mai mult, corupția orașului întreg decât în mod particular, doar femeile din oraș, despre a căror imoralitate nu s-a scris nicăieri. Pluralul *fiicele Sionului* a pus anumite dificultăți în interpretare, deoarece, dacă sintagma este considerată literal, este mult prea restrictivă, părând că lasă păcatele fiilor/fiicelor, necurățate[270].

De asemenea, petele de sânge ale Ierusalimului nu se mai referă exclusiv la atrocitățile domniei lui Manase (2 Rg 20, 16), ci la păcatele și la metehnele poporului considerat în totalitatea lui. Poporul, în ceea ce privește caracterul său moral, va deveni în acea zi, sfânt. Acesta este scopul judecății și al restaurării – oamenii vor fi ca Dumnezeu. Într-adevăr, acesta a fost scopul Ieșirii și al Legii, și anume dorința lui Dumnezeu de a fi sfinți, precum El Însuși este Sfânt (Lev 19, 2; 22, 31–33). În parte, aceasta înseamnă să devenim ai Lui, deoarece tot ceea ce este al Lui, este sfințit de prezența Sa. Astfel, obiectele din templu erau sfinte și nu puteau fi folosite în mod obișuit (Lev 10, 1–11). Însă, a fi sfânt înseamnă manifestarea unui caracter diferit, iar acest lucru ne este demonstrat de „codul” sfințeniei (Lev 17–26), unde se subliniază că sfințenia lui Dumnezeu se arată în cultivarea anumitor comportamente etice, dar și duhovnicești. Dar Israelul nu a reușit să cultive un astfel de comportament[271].

Împreună cu alți profeți, Isaia vede nădejdea înnoirii prin însăși pedeapsa pentru păcat. Temuta judecată va fi factorul decisiv în procesul de curățire. Chiar dacă nu va fi pentru mulți, totuși o parte vor înțelege motivul pentru care judecata a venit asupra lor și se vor întoarce din starea care a atras judecata (Iez 36, 25–26; 39, 23–26; Dan 9, 4–19). În acest sens, focul purificator devine dar dumnezeiesc (Is 6, 6–7). Acest element al schimbării spirituale, reale, nu ar trebui să fie trecut cu vederea în interpretarea expresiei *cei înscriși pentru viață.* Mai mulți comentatori tratează această expresie ca fiind o simplă evidență a planului lui Dumnezeu, de a dărui viață unor oameni[272]. Dar a face acest lucru înseamnă a trece cu vederea dovezile din Mal 3, 16, care indică faptul că numele unei persoane înscris în cartea vieții este de asemenea un răspuns la alegerile pe care cineva le-a făcut. Salvarea omenirii nu este în niciun fel rezultatul inițiativei omului. Mai degrabă suntem

[270] Astfel, LXX a adăugat „fii”. Gray, împreună cu Marti au ales să elimine „fiice”. Scott a preferat să redea expresia la singular. Cu toate acestea dacă substantivul „fiice” este reprezentat în sensul figurativ, ca premisă a Ierusalimului, așa cum s-a sugerat mai sus, problema nu mai există. De fapt, folosirea figurativă a expresiei în pasajul amintit, oferă un cadru puternic pentru interpretarea figurativă a expresiei din 3, 16–17.

[271] J. N. OSWALT, *The Book of Isaiah. Chapters 1–39*, (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986), 141.

[272] E. J. YOUNG, *The Book of Isaiah*, 177.

răscumpărați deoarece am răspuns inițiativei dumnezeiești. Însă, cei care nu vor răspunde, nu vor fi răscumpărați.

Versetul 4, oferă anumite informații despre modul în care oamenii din Sion vor deveni sfinți. Această transformare va avea loc „când Dumnezeu va spăla păcatul", folosind o metaforă ușor diferită decât purificarea prin metafora topirii (Is 1, 25)[273]. Dumnezeu Însuși va „spăla/îndepărta" (*rahaș*) și „va curăța" (*yedid*)[274], cu sensul că va purifica și va îndepărta pata păcatului de la poporul Său. Acesta este modul în care Dumnezeu purifică starea deplorabilă a *fiilor și a fiicelor Sionului* prin „duhul de judecată și duhul de foc/al arderii sau prin cel al dreptății și al nimicirii". Expresia se referă la „Duhul lui Yahwe" care va veni să judece și să schimbe împreună cu Fiul, starea lumii căzute. Bazat pe alte referințe în ceea ce constă efectul arderii și al judecății (Is 1, 31; 28, 6; 30, 27–28; 66, 15–16), Isaia descrie purificarea Sionului făcută de Fiul și Duhul, prin distrugerea celor păcătoși rămași în Ierusalim.

Este posibilă în acest sens, perspectiva dogmatică asupra interpretării „duhului" din expresia un *duh al nimicirii și al judecății.* Mulți comentatori înțeleg ca făcând referire la Duhul lui Yahwe[275]. Prin aceasta, Duhul este cunoscut prin actele Sale și prin ceea ce săvârșește, iar lucrările și energiile Sale îi sunt comunicate și Fiului, iar cele ale Fiului în mod perihoretic și apropriatic și Duhului, sugerând în acest context isaianic că sensul este cel al judecării și al nimicirii înfăptuite de Duhul, lucrare cunoscută Tatălui, dar și Fiului[276]. Însă, alți exegeți[277] cred că este vorba de sensul figurativ al „vântului". Aici, aluzia se referă la vântul fierbinte arzător al deșertului[278] sau la vijelia ce însoțește teofania (Is 11, 15; 27, 8)[279]. Însă este posibil ca niciuna din aceste variante, să nu fie corecte. Astfel de utilizări precum: „duh al confuziei" (Is 19, 14), „un duh al dreptății" (Is 28, 6), „un duh al somnului adânc" (Is 29, 10), „un duh în el însuși, care să audă totul și să dea de veste" (Is 37, 7), toate par a sugera un fel de construcție perifrastică în care „duhul" aproape are rolul

---

273 אִם semnifică de obicei „dacă," dar în acest context „când, de când".

274 Verbele rahaș și yedid fac parte din terminologia cu privire la actul sacrificial. A se vedea pe larg corpusul isaianic 1, 1–25.

275 GRAY, D.D., D. LITT, *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Isaiah*, 79; F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament- Isaiah*, 110; John SKINNER, *The Book of the Prophet Isaiah, I-XXXIX,* (Cambridge: University Press, 1896), 30–1; J. MAUCHLINE, *Isaiah 1–39* (New York: Macmillan, 1962), 211–3.

276 Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*..., 336.

277 CHEYNE, *The Prophecies of Isaia,* 28; KAISER, *Isaiah 1–12*, 82; R.B.Y SCOTT, *Introduction and Exegesis of the Book of Isaiah, Chapters 1–39,* (Nashville: Abingdon, 1956), 213–4; Hans WILDBERGER, *Isaiah 1–12, A Commentary* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1991), 164.

278 R.B.Y SCOTT, *Introduction and Exegesis of the Book of Isaiah*, 215.

279 KAISER, *Isaiah 1–12*, 83.

de a introduce un concept abstract. Dacă interpretarea este corectă, ar fi potrivită traducerea „prin procesul de nimicire și judecată”.

„Duhul dreptății” poate fi comparat cu îngerul distrugător ce a trecut prin țară, distrugând primii-născuți ai egiptenilor (Ieş 12, 12), iar „duhul nimicirii” poate fi explicat cu ajutorul unui vânt fierbinte, care mușcă carnea și îndepărtează lepra/boala, și imperfecțiunile pentru totdeauna. Întregul proces, dă naștere unei noi creații: „Atunci Domnul va crea...” (v.5). O viziune asemănătoare a iertării în relație cu o persoană apăsată de vinovăție, apare și în versuri: „Stropi-mă-vei cu isop și mă voi curăți/ spăla-mă-vei și mai vârtos decât zăpada mă voi albi. Auzului meu vei da bucurie și veselie, bucura-se-vor oasele cele smerite/ Inimă curată zidește întru mine, Dumnezeule și duh drept înnoiește întru cele dinlăuntru ale mele...” (Ps 50, 8–11).

Acest tablou trimite foarte limpede la reprezentarea Zilei Judecății și poate fi redat într-o cheie comparativă cu un alt text isaianic: „Căci Domnul vine în văpaie și carele Lui sunt ca o vijelie,/ ca să dezlănțuie cu fierbințeală mânia Lui și certarea Lui cu văpăi de foc, / Domnul va judeca cu foc și cu sabie pe tot omul și mulți vor fi cei ce vor cădea de bătaia Domnului!” (Is 66, 15–16).

După purificarea poporului lui Yahwe, Dumnezeu va crea ceva nou în Sion. Folosirea substantivului בָּרָא *bara* (a crea)[280] sugerează faptul că activitatea devine paralelă cu descrierile ulterioare ale lui Isaia în ceea ce privește actul special al lui Dumnezeu de a re-crea noul cer și noul pământ (Is 65, 17; 66, 22) la un anumit moment în timpul eshatologic. Unul dintre factorii principali ai Împărăției, va fi prezența lui Dumnezeu Însuși, plină de slavă.

Norul din timpul zilei și focul din timpul nopții, simbolizează prezența Sa în Sion. Profetul Isaia alcătuiește aceste imagini din tradiția cărții Ieșirea unde prezența lui Dumnezeu era cunoscută prin intermediul norului și a focului, care îi conducea pe israeliți din robia captivității egiptene și care în final, Se sălășluiește în chivot și în templu (Ieş 13, 21–22; 14, 19–24; 40, 34; Deut 1, 33; 31, 15; 1 Rg 8, 10–11). Profetul evocă epifenomenul numinos asociind ideea sanctuarului, ambele expresii fiind mărci ale slavei sau strălucirii divine (Ieş 13, 21–22; 33, 9; 40, 34–38). Acestea vor acoperi întregul *makon* (loc)[281]. Prin aceasta, axisu-ul de referință este templul,

[280] CLEMENTS, *Isaiah 1–39*, 55–6, oferă o scurtă reconstrucție a acestui proces, comparativ cu C. E. L'HEUREUX, *The Redactional History of Isaiah 5. 1–10. 4,* în *In the Shelter of Elyon: Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G. W. Alstrom* eds. W. B. BARRICK, John R. SPENCER, *JSOTSup* 31 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000): 99–119.

[281] Concept folosit pentru a desemna locuința divinității fie în ceruri (1Rg 8, 39–49; Ps 33, 14), fie în sanctuar (Ieş 15, 17; 1 Rg 8, 18; Ez 2, 68). Conotații similare se adaugă și termenului „baraca” (*sukka*, 2 Rg 22, 12; Ps 18, 12; 31, 21), o locuință care oferă protecție. Tot în acest sens, conceptul

care era de altfel, centrul politic și socio-economic începând cu sfârșitul secolului al VI î.Hr.

În acest tablou eshatologic este vorba despre un nou exod, în cadrul căruia conduși de un nor în timpul zilei și de un stâlp de foc și de fum în timpul nopții, oamenii se vor afla din nou în prezența lui Dumnezeu, precum erau călăuziți odinioară în pustie (Ieș 13, 21f). Conceptele pentru „loc” și „adunare” sunt mai degrabă neașteptate: primul ar trebui mai degrabă să însemne pur și simplu „peste fiecare clădire/locuință în Muntele Sinai”[282], iar cel de-al doilea amintește de corpusul isaianic din 1, 13. În noul Sion se va celebra o nouă Liturghie, la care vor lua parte toți, iar ipocrizia și falsa aparență în fața lui Dumnezeu din Is 1, 13, vor fi îndepărtate. Comuniunea descoperită de Dumnezeu aleșilor Săi este părtășie prin Duhul și precum mirele și mireasa sa, Ierusalimul și Dumnezeul Său se vor bucura sub acoperământul nupțial (Is 62, 5)[283].

Prezența divină arată acceptarea lui Dumnezeu și apropierea de poporul Său, sfânt, însă diferența surprinzătoare este aceea că prezența lui Dumnezeu nu va fi limitată de clădirea unui templu, ci se va constitui ca un acoperământ peste întregul Sion (Is 60,1–2; 62, 2; Iez 39, 25–29), deorece întregul Sion și locuitorii săi, vor fi sfinți. Acoperământul (Is 4, 5 *sukka*) este uneori asociat cu nunțile în cultura ebraică (Ps 19, 6; Ioil 2, 16), însă funcția lui aici, indică protecția divină a tuturor oamenilor sfinți din Sion. Slava lui Dumnezeu este înfățișată în chip metaforic ca un adăpost sau refugiu, de asprimea vremii de afară. Iar aceste simboluri reprezintă orice pericol, care ar putea amenința poporul lui Dumnezeu[284].

---

miqraot, care aparține Ierusalimului, un termen interesant care apare în prima parte a cărții (1, 13), în general este folosit pentru a desemna ceremoniile comunităților adunate (Lev 23; Num 28–29) sau o adunare a unei astfel de ceremonii (Num 10, 2) sau citirea liturgică a Scripturii (Nee 8, 8). Dacă ne referim la sinagogile din Ierusalim, în acest caz, expresia face trimitere la ceremoniile ținute în templu și îndeplinite conform unor dispoziții diferite și rezultă din cele condamnate mai înainte în carte (1, 10–17). Pasajul care face legătura cu această primă secțiune a cărții, combină, astfel, temele supraviețuirii dezastrului politic, ale purificării și ale liturghiei din templul Ierusalimului într-un scenariu al restaurării cu care ne vom mai întâlni în ultimele capitole ale cărții. BLENKINSOPP, *Isaiah 1–39,* (London: Yale University Press, 2008), 202.

282 În tâlcuirea versiunii NEB.

283 Sintagma „va fi adăpost...” oferă acoperământului o funcție diferită, dar totodată mundană. Schimbarea unei litere în textul ebraic, care este susținută de vechea traducere grecească a Bibliei, face ca Dumnezeu să fie subiectul, ridicând versetul la nivelul Ps 121, 5–6: „Domnul te va păzi pe tine,/ Domnul este acoperământul tău, de-a dreapta ta,/ Ziua, soarele nu te va arde, nici noaptea, luna, ci Domnul te va păzi pe tine de tot răul; păzi-va sufletul tău”.

284 J. Alec MOTYER, *Tyndale Old Testament Commentaries- Isaiah- an Introduction and Commentary* (England: Intervarsity Press, 2009), 125.

Însă, Dumnezeu este prezent în acțiunea de pronie și providență pentru poporul Său. Slava acoperământului și a norului (Ieș 40, 34) nu se află doar în incinta templului, ci este prezentă peste toți cei care se închină în Muntele Sion (Iez 39, 25–29; In 17, 10; 22–24). Astfel, acoperământul de nor și foc, atât de înfricoșător dușmanilor lui Dumnezeu, va fi izvor de mângâiere pentru cei rămași și același foc care i-a curățit, va fi acum protecția și nădejdea lor. Folosind acest limbaj, care amintește de Ps 90, profetul afirmă că nici lumina orbitoare a soarelui, nici ploaia puternică nu mai poate răni *mahala* lui Yahwe.

Această referință aparent antinomică, care prin reflectarea lucrurilor antagonice, include conținutul lor, suscită axioma isaianică, ce demonstrează faptul că nu există nimic în universul creat, care să-i poată răni pe cei care sunt ai lui Dumnezeu. Unii au interpretat această mențiune a soarelui și a ploii ca fiind o expresie mundană și prin aceasta au dat o interpretare lacunară, fragmentului isaianic[285].

Cu toate acestea, atunci când se amintește faptul că într-o lume păgână forțele naturale sunt văzute ca zeități de temut, afirmația câștigă forță consistentă. Cei care „locuiesc în ajutorul celui Preaînalt” (Ps 90, 1) nu au de ce să se teamă în ceea ce privește „stăpâniile și puterile” acestei lumi (Rom 8, 38; Ef 1, 21–22; 6, 12)[286]. Păzirea Ierusalimului, iertat și protejat de „soțul” Său iubitor, de toate pericolele, reprezintă punctul culminant al acestei mărite profeții a restaurării.

II.1.2. Implicații teologice

Structura profețiilor lui Isaia variază între promisiune și amenințare[287]. Primul capitol din Isaia prezintă etapele programatice ale judecății ce va urma, Ierusalimul fiind portretizat ca un oraș „apostat” ale cărui păcate au ajuns la limită, iar acum își merită pedeapsa. Cadrele cheie din acest capitol se constituie a fi un rechizitoriu de acuzație, care vestește încălcarea Legământului, săvârșirea unui cult idolatru și păgân, dar și eșecul Israelului în a deveni poporul lui Dumnezeu. Prin urmare, pedepsirea lor a fost justificată, iar păcatele Israelului necesită purificarea, ce implică „duhul dreptății (mișpaț)” și „duhul nimicirii/arderii (baer)”.

Substantivul *mișpaț* este întrebuințat pentru a denota dreapta judecată, justețe sau folosit pentru o decizie dată. În Is 4, 4 se referă la pedeapsa datorată intervenției lui Dumnezeu[288], căci Yahwe va rândui lucrurile în ordine, pedepsind vinovatul și

[285] C.R. SEITZ, *Isaiah 1–39* (Louisville: John Knox Press, 1993), 132.
[286] OSWALT, *The Book of Isaiah*, 143.
[287] P.K. ACKROYD, *Isaiah 1–12: Presentation of a Prophet*, VTSup 29 (Leiden: Brill, 1978), 16ff.
[288] B. JOHNSON, *mișpaț,* TWAT, 5, 102.

descoperindu-ne purificarea cultică, ce aduce omul într-o relație bună cu Dumnezeu, pe care Duhul împreună cu Fiul o vor săvârși prin aceste acte de înnoire ale tuturor (Ieș 29, 4; 40, 12; Prov 30, 12; Is 1, 16; 4, 4)[289].

De asemenea, substantivul *baer* apare de obicei în contextele în care mânia lui Dumnezeu Se manifestă, precum și în pasajele teofanice (Is 30, 33; 42, 25)[290]. Furia lui Dumnezeu este asemenea unui foc ce pedepsește pe cei păcătoși, dar poate fi folosită și pentru a purifica sau pentru a curăți comunitatea. Numeroase imagini antropomorfice fac referire la faptul că limba sau suflarea lui Dumnezeu reprezintă instrumente ale focului: „Iată numele Domnului Care vine de departe, mânie înfocată și nor greu; buzele Sale sunt pline de urgie și limba Lui e foc mistuitor!” (Is 30, 27).

Ideea curățirii prin foc a celor păcătoși este reluată de Isaia și în v. 33, unde acesta suprinde imaginea Duhului ce va arde jertfelnicul și pe închinătorii zeului Moloh, Duhul Domnului fiind asemenea unui șuvoi de pucioasă, ce va curăța și va înnoi totul (Is 30, 33). În aceste pasaje, efectul opus al binefacerii lui Dumnezeu, care este des „vărsat” asupra oamenilor prin Duhul Sfânt, este resimțit. În acest caz, Dumnezeu este precum un foc mistuitor care arde, curățește și în anumite momente, distruge (Num 16, 35; Deut 4, 24; Ps 78, 21). Păcatele Israelului vor fi eliminate prin lucrarea curățirii prin Duhul cel Sfânt (Is 4, 4), rezultatele exprimate, indicând consecințele așteptate: „O viață într-un pământ fertil, viață fără vină, trăită sub protecție deplină, oferită și pregătită de Dumnezeu Însuși, în comunitatea împărăției lui Dumnezeu”[291]. Atunci când mânia lui Dumnezeu este stârnită, judecata Domnului asupra oamenilor se răsfrânge prin pedeapsă, iar aceasta poate să includă alungarea oamenilor lui Dumnezeu din calea prezenței Sale divine (2 Rg 17, 17b–18), dar poartă în sine și procesul de curățire și purificare prin intermediul Duhului. Ulterior, Dumnezeu restaurează prin Fiul și Duhul, întregul Său popor, și-l protejează prin prezența Sa divină[292].

În zilele din urmă (Is 4, 1), când a sosit plinătatea timpului libertății (Gal 4, 4), Cuvântul însuși în propria Sa persoană a spălat murdăria fiicelor Sionului (Is 4, 4), preînchipuind spălarea picioarelor ucenicilor cu mâinile Lui din Noul Testament (In 13, 5). Aceasta este ținta la care trebuia să ajungă rasa umană și anume de a deveni moștenitori ai lui Dumnezeu. Așa cum, la început am fost toți aduși în legătură cu

[289] KAISER, *Isaiah 1–12*, 87–8.
[290] H. RINGRREN, *baer,* TDOT, 2, 202–4.
[291] KAISER, *Isaiah 1*–12, 88.
[292] Wilf HILDERBRANDT, *An Old Testament Theology of the Spirit of God* (Massachusetts: Hendrickson, 1995), 87.

acțiunile protopărinților noștri și supuși morții, în zilele din urmă, prin Persoana unicului Om toți cei care erau ucenicii Săi de la început, au fost curățiți și spălați de acele lucruri, care țin de moarte; fiindcă ei vin să se împărtășească de viața lui Dumnezeu. Căci, Cel ce a spălat picioarele ucenicilor Săi, a sfințit prin Duhul și a făcut tot trupul curat[293].

În acest sens, ideea purificării din textul isaianic este pusă în raport de egalitate (Ier 2, 22). Poate un suflet păcătos, care s-a spălat în „lăstrea trupească", să presupună că va pune capăt murdăriei și păcatului său? Crede cineva că atunci când folosește săpunul pământesc pentru a se spăla și a se curăța, sufletul este purificat? Ascultă ce spune Cuvântul, viei care a fost transformată în amărăciune și a devenit străină (Ier 2, 21–22). Bineînțeles, silitra și săpunul/leșia, nu fac trupul curat! Cu toate acestea, trebuie să recunoaștem că Cuvântul are toată puterea, inclusiv capacitatea de a împuternici fiecare cuvânt din Scriptură. El are puterea de a vindeca toate lucrurile; într-adevăr are mai multă putere decât cel mai puternic înălbitor(Is 4, 12). Prin urmare, orice stă în puterea Cuvântului[294].

Există apoi un Cuvânt care este silitră[295] și un Cuvânt care este săpun/leșie[296], iar apoi se vorbește acest cuvânt, care purifică murdăria de tot felul, la care se face referire în text. Cu toate acestea, Cuvântul care este silitră și Cuvântul care este săpun/leșie, nu curăță trupul din orice fel de păcat. Există păcate care nici silitra, nici săpunul nu le pot curăța, iar cuvintele din text sunt adresate celor care cred că păcatele lor pot fi spălate doar cu silitre și cu leșie (Ier 2, 22). Anumite răni sunt vindecate de unguente, altele cu ulei, iar altele au nevoie de pansamente. (Is 1, 6–7). Deci, așa este și cu păcatele. Unii defăimează sufletul, iar cineva are nevoie de silitra și de săpunul Cuvântului pentru a purifica unul din aceste păcate. Cu toate acestea, există alte păcate care nu pot fi curățate în acest fel, pentru că murdăria lor este de ordine diferită[297].

---

[293] SF. IRINEU DE LYON, *Adversus Haeresis,* 3.9.2, SC 211, 106.
[294] ORIGEN, *Commentary on John,* 13, 220–25.
[295] Silitra este numele comun al azotatului de potasiu, folosit ca îngrășământ agricol și ca antiseptic în industria conservelor alimentare.
[296] Leșia provine de la latinescul *lixiva* s. f., și denotă: **1.** Soluție alcalină obținută prin dizolvarea hidroxidului de sodiu sau de potasiu în apă sau prin fierberea cu apă a cenușii de lemn. **2.** Soluție alcalină care conține, pe lângă hidroxid de sodiu sau de potasiu, și substanțe de altă natură. Se obține în anumite procese industriale (ex. naftenice). *Leșia naftenică* = soluție de hidroxid de sodiu, care conține naftenați de sodiu, obținută prin neutralizarea unor produse petrolifere bogate în acizi naftenici. *Leșia sulfat* = soluție de hidroxid de sodiu și sulfură de sodiu, folosită la fabricarea celulozei de lemn. *Leșia bisulfitică* (sau *sulfit*) = soluție obținută prin tratarea calcarului cu dioxid de sulf și apă, folosită la fabricarea celulozei din lemn. *Leșia sulfitică* = reziduu obținut la fabricarea celulozei din lemn.
[297] ORIGEN, *Commentary on John,* 225.

Când cineva a recunoscut diferențele în păcate, poate să le asemene cu ceea ce se întrevede în textul lui Isaia (Is 4, 4). Murdăria/necurăția este spălată prin duhul judecății, iar sângele prin duhul arderii. Indicativele pe care Isaia le dă poporului, sunt foarte explicite în acest sens: „Chiar dacă nu ați comis păcate care vă duc la moarte, ați păcătuit și ați devenit murdari. Duhul judecății va fi răsplata pentru murdărie, iar duhul arderii va fi răsplata pentru sânge. Căci, ori de câte ori săvârșim păcate sălbatice, nu avem nevoie de silitră sau de spălare cu săpun; mai degrabă avem nevoie de Duhul arderii[298]. Această idee isaianică care scoate în evidență și caracterul pnevmatic al purificării, dar și cel euharistic ne duce cu gândul, la înțelegerea actului botezării, realizat de către Iisus „în Duhul Sfânt și în foc" (Lc 3, 16)[299]. Curățirea lăuntrică de care vorbește Isaia este explicitată și în Noul Testament[300].

Isaia surprinde în acest tablou eshatologic și momentul exact al judecății, când fiicele Sionului vor fi distrus fiecare împodobire din pricina mândriei, porțile ei vor fi de asemenea pline de jale și de plâns, ea însăși va muri singură și mulți dintre soldații ei vor fi uciși în război, încât femeile nu-și vor putea găsi în cetate nici măcar pe oamenii lor. În acel moment, va apărea ramura/Mlădița care poartă numele

298 ORIGEN, *Homilies on Jeremiah,* 2, 2 în FC 97, 25–6.

299 Acestă idee este tâlcuită de ilustrul Origen în *Commentary on Isaiah*, în următorul mod: Acum înțeleg de ce El, Hristos, nu botează aceeași persoană în Duhul Sfânt și în foc. El botează o persoană sfântă în Duhul Sfânt, dar cineva care, după ce a venit la credință și a fost găsit vrednic de Duhul Sfânt, chiar dacă păcătuise înainte, Iisus îl botează pe unul ca acesta, în foc. Deci, cel botezat de Iisus în Duhul Sfânt și cel botezat în foc, nu sunt la fel. Fericit este atunci, cel care este botezat în Duhul Sfânt și nu are nevoie de botezul focului. Și de trei ori mai nefericit, este cel care trebuie să fie botezat în foc. Totuși, lui Iisus îi pasă de fiecare, în parte. Căci, un foc va ieși din rădăcina lui Iesei, și o ramură va crește din rădăcina ei (Is 11, 1), un foc pentru cei ce sunt pedepsiți, o ramură pentru cei neprihăniți. Deci, Dumnezeu este foc mistuitor (Is 12, 29), dar și lumină (1 Ioan 1, 5). Este foc mistuitor pentru cei păcătoși, și lumină pentru cei drepți și sfinți. Termenul de foc poate însemna, de asemenea, toiagul, varga folosită pentru actul pedeapsei (Is 10, 5).

300 În Evanghelia după Luca, găsim următorul text: „Când s-au împlinit zilele curățirii lor, după legea lui Moise, L-au adus în Ierusalim (Lc 14, 3–4). Astfel, în acest pasaj biblic, ideea centrală surprinde aducerea pruncului Mesia la Templu după izbândirea timpului ritualic al purificării lor. În acest sens, Origen întreabă: „Cine sunt ei"? Dacă Scriptura ar fi spus „din pricina curățirii ei" – adică ceea ce este legat de Maria, care nu a făcut nașterea – atunci nu ar fi apărut nicio întrebare. Am spune cu încredere că Maria, care era ființa umană cea mai pură, avea nevoie de curățire după naștere. Dar în pasajul scripturistic, identificăm: „zilele curățirii lor". Se pare că nu se referă la unul, doi sau mai mulți. Prin urmare, avea nevoie Iisus, de curățire? A fost El necurat sau murdar având puțină pată? Poate că mi se pare că vorbesc urât; însă, autoritatea Scripturii mă provocă, să întreb. Vezi ce este scris în cartea lui Iov: „Niciun om nu este curat de pată, nici măcar dacă viața lui ar fi durat doar o singură zi. Pasajul scripturistic nu spune, „Nimeni nu este curat de păcat", ci „Nimeni nu este curat de pată". „Pata/petele" și „ păcatele" nu înseamnă același lucru. „Pata" este un lucru, și altul este „păcatul". Isaia învață clar, când spune: „Domnul va spăla petele copiilor și fiicele Sionului și va curăța sângele din mijlocul lor. Prin duhul judecății va curăța pata și prin duhul arderii, sângele. Fiecare suflet care a fost îmbrăcat într-un corp uman are propria „pată". Dar Iisus a fost „pătat" prin propria Sa voință pentru că a luat trup omenesc pentru mântuirea noastră. ORIGEN, *Homilies on the Gospel of Luke,* în FC 94, 57.

creștin, iar pământul își va da roadele sale, și va fi bucurie pentru cei din Israel, căci vor fi mântuiți[301].

Rămășița Ierusalimului va fi mântuită, când păcatele lor vor fi curățite în botezul Mântuitorului și ei vor fi înnoiți prin sângele Celui, pe Care poporul L-a aclamat: „Să fie sângele Lui asupra noastră și asupra copiilor noștri". Este ceea ce Isaia, cu șapte secole înainte, încerca să restaureze în comportamentul idolatru al poporului evreu, amintindu-le ceea ce Yahwe avea să lucreze cu ei: „Când vă ridicați mâinile, nu vă voi asculta, căci mâinile voastre sunt acoperite de sânge" (Is 1, 19). Mai târziu, El încearcă să-i facă să se pocăiască, spunând: „Spălați-vă, curățiți-vă!" (Is 1, 20). Tot prin aceste imperative, va curăți murdăria fiicelor Sionului printr-un duh de judecată, iar sângele Ierusalimului printr-un duh de ardere, căci ceea ce este lumină va fi spălat, iar ceea ce este murdar, va fi ars[302]. Astfel, efectele curățirii despre care istorisește Isaia, suscită o interpretare critică, punând accent mai mult pe actul curățirii decât asupra Persoanelor Care săvârșesc această lucrare[303].

În textul isaianic se precizează clar, cum toți cei rămași se vor face vrednici de acestea, vor fi sfinți, când amintește de fiii și fiicele Sionului, că vor fi curățiți prin Duhul de judecată. Aici, el se referă în mod opinant la apa regeneratoare/ vivificatoare despre care propovăduia cu atâta vehemență în începutul cărții sale: „Spălați-vă, curățiți-vă!"(Is 1, 16). Timpul acestei spălări a și venit, arată Isaia. Căci, acest concept nu diferă cu nimic de locurile scripturistice din Evanghelie (Mt 3, 11)[304].

301 Ieronim amintește despre aceștia: „Dacă Domnul oștirilor nu ne-ar fi lăsat o sămânță, am fi devenit ca Sodoma și Gomora". Observați că nu tot Israelul va fi mântuit, ci numai restul oamenilor din Sion și o rămășiță în Ierusalim, toți cei scriși pentru viața din Ierusalim (Lc 10, 20), cuprinzându-i pe Apostoli și pe cei care vor crede prin ei.

302 IERONIM, *Commentary on Isaiah,* CCL, 73, 60–1.

303 Îndoit mi se pare aici sensul curățirii: și că au dat socoteală pentru cele ce au păcătuit și că au devenit mai sârguitori în viitor de aici. Dar *sângele Ierusalimului* numește uciderile și junghierile cele nedrepte. Apoi, mărind învinuirea, zice: *din mijlocul lor*. Căci au îndrăznit aceste ucideri nu pe ascuns și în taină, ci fățiș, mai rău decât tâlharii la drumul mare. Căci aceia ascunși de întuneric și în locuri pustii îndrăznesc cele obișnuite lor, dar aceștia în mijlocul piețelor, în mijlocul cetății, în tribunale săvârșesc faptele nelegiuite ale acelora. Dar și pata care vine de acolo, venind războiul, se va înlătura. Căci și în vremurile mai bune, Dumnezeu se justifică pentru necazurile de mai înainte, că și acelea care s-au întâmplat, de aceea s-au petrecut, ca să se spele, ca să se curețe, ca să fie trecuți prin foc, ca să șteargă orice pată, ca să fie spălați de ocara păcatelor și a uciderilor. Ce înseamnă ceea ce spune? *Cu duh de judecată și cu duh de ardere.* Stăruie asupra metaforei metalelor topite. Căci așa cum acolo suflarea care bate în topitoare și reaprinde flacăra, făcând mai fierbinți cărbunii, mistuie orice impuritate, la fel și aici mânia dumnezeiască și atacul dușmanilor care cade asupra cetății devine pentru cetate ca un foc, dar nu un foc pierzător, ci un foc arzător și curățitor, pedpsind și îndreptând. Așadar, acel *duh de judecată* înseamnă duh de pedeapsă, de osândă, de răzbunare. SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariu la Isaia* (Iași: DOXOLOGIA, 2013), 101–2.

304 EUSEBIUS OF CAESAREA, *Commentary on Isaiah* (United States of America: InterVarsity Press, 2013), 20–1.

De asemenea, vorbește despre murdăria sufletelor lor, care s-au pângărit și înmuiat din acest sânge. Dar Cuvântul/Logosul a amintit despre acest sânge (Is 1, 15). Apoi, el numește acest sânge, *sângele din mijlocul Ierusalimului*, subliniind prezenta profeție (Is 4, 4). Motivul pentru care *fiicele Sionului* sunt acuzate din nou (Is 3, 16).

Profetul Isaia, istorisește despre cei care au luat parte la uciderea împotriva Mântuitorului, dar care s-au convertit puțin mai târziu și au făcut cunoscută Evanghelia Sa în toată lumea. Sfântul Apostol Pavel este unul dintre aceștia, care „pustia Biserica, intrând prin case și târând pe bărbați și pe femei, îi ducea la temniță! (F Ap 8, 3) și care „...se învoise la uciderea lui Ștefan" (F Ap 8, 1). În ceea ce îl privește pe Saul (Apostolul Pavel după convertire), el era întinat în întreaga sa ființă cu sângele Mântuitorului, dar mai târziu s-a convertit și s-a botezat prin acest Duh de judecată (F Ap 9, 18). Toate aceste afirmații i se aplică la fel de bine lui Pavel – *ei vor fi spălați și se vor curăți* (Is 1, 27). „Căci prin judecată și prin dreptate vor fi mântuiți, dar și prin Duhul judecății" (Is 1, 27)[305].

Cuvintele isaianice sunt în perfectă armonie cu ceea ce propovăduiesc martorii oculari ai Evangheliei cu privire la Mântuitorul nostru despre Care Ioan a mărturisit (Mt 3, 11). Fraza isaianică nu diferă nici în cea mai mică măsură de sintagma evanghelică. Cuvintele de foc adresate fiilor și fiicelor Sionului, au rolul de a produce curățirea păcatelor lor (Mt 3, 11). Din aceasta aflăm că omul oferă doar materia, însă Dumnezeu oferă Duhul Sfânt prin care atât murdăria este curățată, cât și păcatele sunt curățate în sânge, prin Fiul Său. El ne spală murdăria în apa botezului, în sângele Său și purifică toate slăbiciunile noastre prin sângele Său, care curgea din coasta Sa înjunghiată, atunci când Se afla răstignit pentru mântuirea fiilor lui Dumnezeu. Dacă mâinile noastre sunt pedepsite cu sânge prin păcatele noastre, El ne oferă sângele Său ca ispășire pentru noi, pentru a ne încorpora într-o Biserică slăvită, care să nu aibă vreo pată sau întinare ori altceva de felul acesta, ci să fie sfântă și fără de prihană (Ef 5, 27). Această spălare sau purificare se realizează „prin duhul judecății și al arderii" (Is 4, 4)[306].

În ceea ce privește duhul Judecății, ea a fost realizată prin faptul că El a fost răstignit pe Cruce, ca să suporte prețul păcatelor noastre în trupul Său (Is 53, 1–16), să desăvârșească dreptatea divină ce ne împacă din nou cu Tatăl. Prin duhul arderii, se referă la ceea ce a fost proclamat prin Lege, referitor la „ofranda arsă", unde Jertfa era arsă în întregime, preînchipuind astfel, iubirea completă, desăvârșită. Jertfa lui

[305] EUSEBIUS OF CAESAREA, *Commentary on Isaiah*, 21.
[306] DIDYMUS OF ALEXANDRIA, *On the Holy Spirit,* SC 386, 143.

Hristos, în numele nostru, este „ofranda arsă", oferită ca semn al iubirii noastre complete în El, față de Tatăl. Iar prin „arderile de tot" înseamnă Duhul Sfânt, Care coboară peste biserică, pentru a sfinți și pentru a spăla, pe fiecare membru al ei. În zilele plinirii timpului, când a venit vremea libertății, însuși Logosul a spălat murdăria fiicelor Sionului, după cum El a spălat, prin mâinile Lui, picioarele ucenicilor Lui (In 13, 5). Această curățire spirituală, excelentă prin botez, îndepărtează și corupția spirituală[307].

În mod limpede Scriptura vestește dinainte aceleași cu Ioan, arătând că Domnul pune împreună și (botezul) cu apă spre pocăință și pe cel cu Duhul Sfânt spre renaștere. În acest sens, ar putea fi trei concepții despre botez: purificarea de necurăție, renașterea prin Duhul și chinul judecății prin foc, încât verbul „a spăla" este perceput ca îndepărtare a păcatului, iar prin „duhul judecății și prin duhul arderii", în sensul de încercare prin foc în veacul viitor. Astfel, Sfântul Vasile cel Mare demonstrează faptul că păcatele din neștiință fiind necurăție, ascunzând arătarea sufletului și lipsindu-l de frumusețea lui naturală, au trebuință de curățirea prin spălare, iar păcatele de moarte ale celor care păcătuiesc de bună voie după ce dobândesc cunoștință sunt numite „sânge", având nevoie de judecata prin ardere. De aceea, dacă cel care mărturisește merită să fie spălat și curățat, spune că nelegiuirea are nevoie de spălare, iar păcatul de curățire, zicând: „Mai vârtos mă spală de fărădelegea mea și de păcatul meu, mă curățește" (Ps 50, 3)[308].

Cei care nu sunt inițiați în credință și păcătuiesc, au nevoie de curățirea prin apă ca și cum ar fi murdari, dar cei care au dobândit o anumită vârstă duhovnicească și au păcătuit, complotând astfel prin păcat împotriva lor, au nevoie de curățirea prin

[307] În acest sens, în cartea lui Iov, găsim: „Dacă m-aș spăla cu zăpadă și mi-aș curăți mâinile cu leșie, / Atunci tu tot m-ai cufunda în noroi, încât și veșmintele mele s-ar scârbi de mine" (Iov 9, 30–31; Ier 2, 22). Căci, spațiul pământesc este murdar, comparativ cu viața pură, duhovnicească, nu însă și în sine însuși. După cum se spune: „ca o cârpă a unei femei sângerânde este toată neprihănirea noastră înaintea ta, Doamne!" (Iov 64, 6). Acest lucru Domnul îl spală, îl curățește în conformitate cu ceea ce este scris în Isaia 4, 4. Murdăria ar deveni infracțiune involuntară, în timp ce sângele înseamnă lucrurile făcute în mod intenționat. Va fi spălată de duhul judecății și de duhul arderii (4, 4). Căci duhul judecății se referă la capacitatea de discernământ, iar duhul arderii la pedeapsa dată. Împreună, ele produc corecții în integritatea ființei umane. A se vedea în acest sens, DIDYMUS OF ALEXANDRIA, *On the Holy Spirit,* SC 386, 144; DIDYMUS OF ALEXANDRIA, *On the Holy Spirit*..., 144; Sfântul Clement al Alexandriei identifică și o a doua interpretare a acestui fapt: Cea mai limpede curățire este spălarea spirituală, care curăță murdăria sufletului. Aceasta se referă la sângele nemuririi, precum și la uciderea profeților. Oricine neagă pe Hristos, se implică în uciderea profeților împreună cu părinții săi, dar oricine Îl primește este curățit și sfințit până în profunzimile sale. Isaia înțelege prin această purificare, „prin duhul judecății și prin duhul arderii", spălarea corpului/*basarului* și, totuși, purificarea este plină și este realizată numai prin intermediul apei. CLEMENT OF ALEXANDRIA, *Christ the Educator,* ANF 2, 283.

[308] SF. VASILE CEL MARE, *Comentariu la Cartea Profetului Isaia* (București: Basilica, 2009), 156.

foc. Astfel, cele superficiale dintre păcate se aseamănă murdăriei, dar cele profunde, păcătuite cu predispoziție spre rău a celor care au greșit sunt asemănătoare sângelui și este curățit din mijlocul celor care au păcătuit prin arderea Duhului.

II.1.3. Concluzii

Aceste promisiuni au fost făcute poporului evreu din Ierusalim pentru a-l ajuta în alegerea slăvirii lor sau a lui Dumnezeu. Dumnezeu va curăți oamenii de păcatele lor, va crea cerul și pământul nou (Apoc 21) și va conduce împărăția Sa cea sfântă, sălășluindu-Se între oamenii Săi. Aceasta va fi zi mărită, când ramura mesianică Se va preaslăvi și podoaba pământului va fi schimbată. În acest sens, vor alege cei rămași să accepte purificarea lui Dumnezeu așa încât să fie sfinți și să locuiască în proximitatea prezenței lui Dumnezeu sau vor continua cu aroganță, existența lor păcătoasă? Cele mai importante întrebări care se ridică în legătură cu corpusul isaianic 4, 2–6, nu au în mod esențial posibilitatea ca această profeție să fie împlinită în veacul omenesc sau să aibă loc într-un cadru atemporal.

Întrebarea despre timpul, locul sau modul exact în care promisiunile vor fi împlinite (în viitorul eshatologic sau în timpul perioadei bisericii) nu sunt abordate direct în acest pasaj. Principala premisă este cine crede că Dumnezeu urăște mândria omului păcătos și cine crede în faptul că doar cei sfinți se vor bucura de posibilitatea de a cunoaște împărăția Sa sfântă împreună cu el. Niciuna dintre aceste probleme teologice minore vor conta pentru cei care se răzvrătesc împotriva lui Dumnezeu pentru că vor fi nimiciți în foc. Niciuna din aceste problematici nu contează atât de mult, nici pentru cei care sunt sfinți, deoarece ei se vor bucura de o viață minunată în prezența slavei lui Dumnezeu. Lecția principală, pe care oamenii trebuie să o învețe, este aceea că cei care Îl slăvesc pe Dumnezeu în viața lor cotidiană, se vor învrednici de slăvirea Lui și în viața veșnică.

Prin iubirea Sa nemărginită pentru omenirea căzută Cel Unul-Născut arată generozitatea Sa prin Întrupare, Înviere și Înălțarea Sa la ceruri, precum și prin trimiterea Duhului în lume, Dumnezeul Cel treimic cheamând omenirea să facă parte din biserica Sa. Astfel, Dumnezeu îndepărtează murdăria sufletului, cauzată de păcat, căci Duhul Sfânt a curățat Israelul din cauza păcatelor sale, așa cum Duhul ne curăță de păcate pe fiecare dintre noi deoarece ființele umane sunt „pătate" din cauza cărnii/trupului/basarului, iar aceste pete trebuie să fie îndepărtate pentru a dobândi înnoirea în Duh. Domnul arată într-adevăr, generozitatea Sa, prin faptul că eliberează rasa umană prin intermediul Fiului Său, Cel Unul-Născut, de efectele păcatelor săvârșite și a crimelor, pe care evreii le-au produs. El își manifestă genero-

zitatea, pentru că prin harul Duhului Sfânt sfințește prin intrarea Sa în lume, templul unui pântece feciorесc.

În acest sens, pământul nostru și-a dat roadele pentru că aceeași Fecioară care avea corpul ei de pe pământ, purta un Fiu, consubstanțial cu Tatăl după dumnezeirea Sa și prin realitatea basarului Său de o ființă cu ea și prin ea, cu întreg neamul omenesc. Ramura Domnului era în măreție și slavă, când Fiul cel veșnic al Tatălui, venit în trup ca o lumină strălucitoare a turnat asupra lumii, măreția virtuților Sale cerești. Fructul pământului devine sublim, căci devine nemuritor în virtutea Învierii fiind curățat și pnevmatizat prin Duhul, „răsfățat" și înălțat până la ceruri.

Dumnezeul universului judecă tot pământul (Rom 3, 6) și El este Judecătorul tuturor lucrurilor prin Fiul. Când auzim că Tatăl nu judecă pe nimeni (In 5, 22) nu credem că Scriptura se contrazice. Căci Cel ce judecă tot pământul, face acest lucru prin Fiul, Căruia i-a dat toată judecata (In 5, 22). Tot ceea ce face Cel Unul-născut are referire la Tatăl, astfel încât El este judecătorul tuturor și totuși, nu judecă pe nimeni. Căci, după cum am observat, el a dat toată judecata Fiului; și toată judecata Fiului nu este străină de voința Tatălui. Astfel, Hristos este puterea înțelepciunii lui Dumnezeu (1 Cor 1, 24). Iar Tatăl Își exercită puterea de a supraveghea sau de a vedea (n.n. acțiunea de pronie sau providență) prin Unul-Născut, Care prin Duhul Sfânt aduce toată puterea spre perfecțiune și Care judecă, după cum spune Isaia, prin Duhul judecății și Cel al focului (Is 4, 4)[309].

În felul acesta, El acționează în acord cu vorbirea din Evanghelia propovăduită evreilor. Căci, El spune: Dacă Eu cu Duhul lui Dumnezeu scot demoni (Mt 12, 28)[310]. După cum am menționat deja, principiul puterii de a supraveghea și a vedea este unitatea în Treime. El vine de la Tatăl ca dintr-un izvor, este făcută de Fiul eficace, iar harul Său este adus la perfecțiune prin puterea Duhului Sfânt. Nu există nicio distincție a activității între Persoane, ca și cum o acțiune ar fi fost finalizată într-un mod individualist de fiecare dintre Ei sau separat fără a fi supravegheați în comun. Mai degrabă, toată providența, îngrijirea și supravegherea tuturor lucrurilor, fie în creația vizibilă, fie în sfera inteligibilă, sunt lucrarea Unuia, dar sunt aduse și comunicate/cuminecate și Celorlalți (n.n. Fiului și Duhului). Această lucrare nu este împărțită sau divizată în trei părți în funcție de numărul de persoane contemplate prin credință,

---

309 SF. GRIGORE DE NYSSA, *Against Eunomius,* 7.1.

310 Totul este înțeles aici de către parte, adică include orice formă de a face bine într-o afirmație care menționează doar scoaterea demonilor. Cu toate acestea, acțiunea de a face bine este una, iar termenul folosit pentru lucrarea de a face bine nu poate fi împărțit în mai multe atunci când rezultatul mai multor operațiuni este unul singur.

scopul lucrării Dumnezeului Celui treimic fiind preschimbarea făpturii umane și înveșnicirea ei.

II.2. Taina Sfintei Treimi (Is 6, 2–3)

BHS	**Is 6, 3** וְקָרָא זֶה אֶל־זֶה֙ וְאָמַר קָדוֹשׁ׀ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ יְהוָה צְבָאוֹת מְלֹא כָל־הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ׃
Analiză morfosintactică	▪ וְקָרָא (*veqara*) – verb, qal+vav, consec. perf., pers. a III-a, masc., sg. – 1. qal: *a numi, a chema, a întâlni, a striga*; 2. niphil: *a fi chemat*; 3. qal perf.: *a fi numit*; 4. hiphil: *a face să se întâmple*; ▪ זֶה (*zeh*) – adj., masc., sg. – *unul, acesta, aceștia*; ▪ אֶל (*el*) – prep. – *la, către, în;* ▪ וְאָמַר (*veamar*) – verb, qal+vav, consec. perf., pers. a III-a, masc., sg. – 1. qal: *a spune, a zice, a afirma, a vorbi, a rosti, a pronunța, a face, a recita, a glăsui, a articula, a marca*; 2. niphil: *a fi spus, a fi chemat*; 3. hiphil: *a admite, a mărturisi, a recunoaște*; 4. hitpael: *a se lăuda*; ▪ קָדוֹשׁ (*qadoș*) – adj., masc., sg. – *sfânt, sacru*; ▪ יְהוָה (*Yahwe*) – subst. prop.; ▪ צְבָאוֹת (*Șebaot*) – atr. subst. gen., masc., pl. – *armată, oaste, oștire, mulțime*; ▪ מְלֹא (*melo*) – subst., com., masc., sg. – *deplinătate, plin, plenitudine*; ▪ כָל (*kal*) – subst., com., masc., sg. – *toate, tot, toți, toată, orice, oricare*; ▪ הָאָרֶץ (*hareț*) – subst., com., neut., sg. – *pământ, sol, lume, țărână, glie*; ▪ כְּבוֹדוֹ׃ (*kebodo*) – subst., com., masc., pers. a III-a, sg. – *glorie, slavă, onoare, abundență.*
Traducere	*Și strigau unul către altul și ziceau: Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot! Plin tot pământul de slava Lui!*
LXX	**Is 6, 3** καὶ ἐκέκραγον ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον καὶ ἔλεγον ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος σαβαωθ πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτου
Analiză morfosintactică	▪ καὶ– conj. coord. – *și, chiar, asemenea, așișderea;* ▪ ἐκέκραγον – verb, ind. aorist, diat. act., pers. a III-a, pl., provine din rădăcina verbală κραζω – *a striga, a exclama, a zbiera;*

	▪ ἕτερος – adj., N., masc., sg. – *celălalt, altul;* ▪ πρὸς – prep. în Ac. – *la, către, spre, cu;* ▪ τὸν – art. nehot., Ac., masc., sg.; ▪ ἔλεγον – verb, ind. imp., diat. act., pers. a III-a, pl., provine din rădăcina verbală λεγω – *a spune, a zice, a afirma, a vorbi;* ▪ ἅγιος – adj., N., masc., sg. – *sfânt;* ▪ κύριος – subst. com., N., masc., sg. – *Domnul;* ▪ σαβαωθ – *Domnul armatelor, Domnul oștirilor;* ▪ πλήρης – adj., N., fem., sg. – *plin, deplin, complet;* ▪ πᾶσα – adj., N., fem., sg. – *tot, toate, toți, orice, oricare;* ▪ ἡ – art. nehot., N., fem., sg; ▪ γῆ – subst., com., N., neut., sg. – *pământ, sol, lume, țărână, glie*; ▪ τῆς δόξης – subst., com., G., fem., sg. – *slavă, glorie;* ▪ αὐτοῦ – pron., pers., G., masc., sg., – *lui, însuși*.
Traducere	*Și striga unul către celălalt, zicându-i: Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot, plin tot pământul de slava Lui!*
Traducere personală	2 Serafimii stăteau deasupra Lui și fiecare avea șase aripi: cu două își acopereau fața, cu două își acopereau picioarele și cu două zburau[311]. 3 Strigau unul la altul și ziceau: „Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul oștirilor! Plin tot pământul de slava Lui”[312]

În versetul 3.a., 1QIsa[a] traduce וקראים „și ei strigau” cu וקרא, „și unul striga” și omite ואמר, „și ziceau”. Textul Masoretic susține linia verbelor în singular, ceea ce este cu totul corect. 1QIsa[a] vorbește în mod clar despre câțiva serafimi, însă Textul Masoretic ar putea fi înțeles și prin faptul că ar arăta că sunt doar doi[313]. Pentru versetul 3.b., 1QIsa[a] repetă adjectivul קדוש (sfânt) doar de două ori, lucru care

311 Pentru versetul 2.a., LXX folosește κύκλῳ αὐτοῦ (împrejurul Lui) spre deosebire de Textul Masoretic, care întrebuințează מִמַּעַל לוֹ (deasupra Lui). Astfel, traducătorii versiunii grecești par a se opune ideii de traducere a Textului Masoretic potrivit căruia Serafimii stau deasupra Domnului. În acest sens, trebuie analizat verbul יְעוֹפֵף׃ (a zbura) de la sfârșitul versetului 2.a. fiindcă în această viziune extatică isaianică, Serafimii sunt imaginați ca zburând deasupra tronului dumnezeiesc. În partea b. a versetului 2, 1QIsa[a] nu repetă numeralul cardinal שֵׁשׁ (*șes* – șase) urmat de substantivul comun כְּנָפַיִם (*kenapayim* – aripi), probabil din cauza haplografiei. Această repetiție subliniază expresia distributivă. WILDBERGER, *Hebrew Syntax*, 87. Verbele din versetul 2.c., care stau sub egida imperfectului, fiecare au conotația de a vorbi despre o acțiune caracteristică sau obișnuită. J. Wash Watts, *Survey of Syntax*: 60.

312 Traducere personală după textul ebraic. Am consultat ediția englezească ESV și B.1938.

313 I. ENGNELL, *The Call of Isaiah,* (Uppsala: Lundequistska, 1949), 246.

a constituit o întreagă dezbatere pe această temă[314]. Wildberger subliniază faptul că formula treimică a adjectivului *Sfânt*, este în concordanță cu utilizarea sa liturgică (Ps 99; Ier 7, 4; 22, 29; Iez 21, 32)[315].

În ediția Bibliei 1938[316], profesorii Vasile Radu și Gala Galaction traduc versetul 3 al capitolului 6, enumerând de trei ori adjectivul *Sfânt*, specific fiecărei Persoane din Treime.

În versetul 3.c., LXX folosește adjectivul πλήρης (*plin*) pentru traducerea lui מלאה (n.n. care este o formă absolut feminină în varianta grecească spre deosebire de adjectivul ebraic, pe care îl găsim în Textul Masoretic sub forma masculinului constant). Vulgata urmează în traducerea sa LXX, cu *plena*. Targumul Peshitto traduce מליא cu *d^{e}maljâ*, care sunt în acord cu cee ce se propovăduiește în Ps 32,5; 71, 19; 103, 24. Dar Wildberger a notat corect Ps 23, 1, prin ארץ ומלואה lucru prezent și în Deut 32, 16; Ps 50, 12; 89, 12. În Is 8, 8 și 31, 4 este întrebuințat adjectivul מלא. Prin traducerea versiunii LXX, subiectul este כל־הארץ, (*tot pământul*), pe când observăm faptul că Textul Masoretic face ca subiectul să fie מלא כל־הארץ [317]. Biblia 1688[318] și 1914[319] folosesc verbele evke,kragon și e;legon la singular, fapt ce ne atrage atenția că traducătorii acestor versiuni au dorit să scoată în evidență existența a doar doi îngeri (serafimi), care dialoghează unul cu altul, lucru întâlnit și la unii comentatori biblici, amintiți mai sus. Biblia 1914 inserează în traducerea versetului 3.c. verbul *a fi* la timpul prezent, deși LXX nu-l utilizează.

II.2.1. Reflecții exegetice

Capitolele 5–6 formează o etapă structurală între capitolele 1–4 (mai ales capitolul 1) și capitolele 7–35. Acesta este marcat de un monolog narativ la prima persoană și o mențiune cronologică. Următorul capitol vorbește la persoana a treia și conține cea de-a doua afirmație a profetului prin anunțarea decretului divin de pustiire, de data aceasta împotriva întregului pământ, nu numai împotriva Israelului, căci războaiele devastatoare vor continua până când distrugerea decretată se va sfârși.

---

314 N. WALKER, *Origin of the Thrice-Holy*, NTS 5 (1959): 132–33; N. WALKER, *Disagion Versus Trisagion* NTS 7 (1961): 170–71; B. M. LEISER, *The Trisagion* NTS 6 (1960): 261–63.

315 WILDBERGER, *Isaiah 1–12*, 246.

316 „Și strigau unul către altul, zicând: Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul Savaot, plin este tot pământul de mărirea lui!" (Is 6, 3).

317 WILDBERGER, *Hebrew Syntax*, 14.

318 „Și striga unul către altul și zicea: Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaoth, plin tot pământul de mărirea Lui" (Is 6, 3).

319 „Și striga unul către altul și zicea: Sfânt, sfânt, sfânt, Domnul Savaot, plin este tot pământul de slava lui" (Is 6, 3).

Capitolul 6 este caracterizat prin unitate și fluctuație și în sens teologic putem să îl numim *unitate kerygmatică*. El este compus din cinci părți: (1) vv. 1–4: Tronul Domnului, Împăratul cerurilor; (2) vv. 5–7: Curățirea profetului de păcat; (3) vv. 8–10: Sarcina pentru „acest popor" (poporul ales); (4) v. 11: Cât timp? și (5) vv. 12–13: Dacă unii supraviețuiesc și se întorc, ce se va întamplă cu ei? (n.n. temă pur eshatologică). Fiecare subdiviziune se bazează pe ceea ce precede și mișcă ideile în continuare, combinația dintre părți fiind unică și realizând cea mai apropiată paralelă de relatarea profeției lui Miheia (3 Rg 22, 19–20), care istorisește despre regii lui Israel și ai lui Iuda, acel pasaj ocupându-se de profeția ce tratează intenția lui Dumnezeu, care este menită să aibă loc[320].

Capitolul a fost adesea denumit *Povestea chemării*, iar poziția sa în carte marchează sfârșitul domniei lui Ozia, scopul său fiind arătarea faptului că natura acțiunilor lui Dumnezeu față de Israel și Iudeea, care au apărut în timpul acestui rege ar rămâne aceleași până când va veni distrugerea totală asupra Samariei, în anul 721 î.Hr. Propoziția temporală *în anul morții lui Ozia* indică trecutul, subliniind astfel o scenă finală. Nu există nicio indicație că aceasta ar fi prima viziune a profetului sau prima experiență profetică[321].

Spre deosebire de narațiunile caracteristice, tipic profetice (ex. Moise, Ghedeon, Saul și Ieremia, unde reticența și scuzele trebuie sa fie depășite), avem de-a face cu o viziune, similară altor pasaje, ce joacă un rol mult mai important. Relatarea lui Miheia (3 Rg 22, 19), începe רָאִיתִי אֶת־ יְהוָה (*raiti et Yahwe*- Am văzut pe Yahwe), iar tabloul isaianic în relatarea versetului 1: וָאֶרְאֶה אֶת־ אֲדֹנָי (*Vaereh et Adonai* – Am văzut pe Domnul). Astfel, persoana este atrasă în mijlocul Sfatului divin și respectă slava Împăratului. Acesta, ca și duhurile ce Îl slujesc pe Domnul, este pregătit să facă voia Sa (Ps 103, 20–21), devenind o parte a planului și a lucrării lui Dumnezeu, relatarea viziunii autentificându-l drept mesager al lui Dumnezeu.

Viziunea isaianică de tip exctatic este similară cu cea a Sfântului Apostol Pavel, relatată în cadrul noutestamentar (F Ap 9, 3–6; 22, 6–11; 26, 12–18). În cazurile în care profetului i se permite să fie prezent prin experiere vizionară în timpul discuțiilor sau a deciziilor luate în interiorul firidei tronului lui Dumnezeu, împărtășindu-se din cunoașterea Celui Atotputernic, devine împuternicit și are dreptul să facă acea proclamație neobișnuită și copleșitoare, neobișnuită în asprimea sa, șocantă sau plină de așteptare (Is 6, 1).

---

[320] WILDBERGER, *Isaiah 1–12*, 234.
[321] WATTS, *Isaiah 1–33*, 96.

Adesea, relatările profetice de tip vizionar sunt evocate la prima persoană[322]. De asemenea, starea extatică a lui Ieremia este comunicată la prima persoană, la fel ca și cele ale lui Iezechiel. Aceste discursuri nu folosesc numele profetului în contextul imediat, dar ele sunt frecvente în cartea lui Isaia. Majoritatea au rolul de a evidenția solitudinea consfătuirilor lui Yahwe, dar și experierea lor prin participare la sfințenia și slava Acestuia prin intermediul anghelofaniei sau a teofaniei în mod tradițional, dar în special prin intermediul Persoanei Duhului[323].

Unele conțin pasaje corale folosind persoana I plural[324], dar această formă se potrivește caracterului dramatic al cărții, reprezentând și un avertisment celor ce vor să identifice prea rapid genul, semnificația sau identitatea vorbitorului. În mod tradițional vorbitorul a fost identificat ca fiind Isaia, al cărui nume este folosit pe întreg cuprinsul cărții[325]. Dar dacă Isaia este mai degrabă subiectul viziunii decât autorul acesteia trebuie reținut faptul că până acum nu a fost introdus personal, ci numai în suprascripțiile din prima parte (Is 1, 1 și 2, 1). În ultimă instanță, vorbitorul misterios și anonim este într-adevăr identic cu Isaia profetul, care apare în următoarea scenă[326]. Cadrul din sala Sfatului Ceresc definește o trăsătură notabilă a acestor viziuni narative, precum și a mai multor pasaje ale Vechiului Testament (1 Rg 22, 17–23; Iov 1, 6–12; 2, 1–6; Zah 3, 5). Aceste paradigme sunt în strânsă legătură cu afirmația profetului, care mărturisește că a stat înaintea lui Yahwe și s-a împărtășit de/din sfatul Său[327].

Această narațiune a viziunii este menționată ca fiind chemarea lui Isaia, la lucrarea sa profetică, poziționarea sa în ansamblul cărții, împreună cu recunoașterea necurăției din cadrul experienței vizionare, sugerând mai degrabă funcția ei. Prin urmare, din punct de vedere structural, aceasta reprezintă un corpus al capitolelor

[322] În acest sens, relatarea viziunii lui Miheia este prezentată la persoana întâi (1 Rg 22, 17; 19–23). Acest lucru este similar și la profeții Amos (Am 7, 1–9) și Zaharia (Zah 1, 8–6; 8). J.D.W WATTS, *Vision and Prophecy in Amos* (Leiden: Brill, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1958), 28.

[323] Andreas SCHUELE, *The Spirit of YHWH and the Aura of Divine Presence,* in *A Journal of Bible and Theology* 66, No.1 (2012): 16–28.

[324] Vezi Strand: „Noi, nouă, al nostru" în introducere. WATTS, *Isaiah 1–33*, 98.

[325] Hayyim ANGEL, *Prophecy as Potential: The Consolations of Isaiah 1–12 in Context,* în *JBQ* 37, No.1, (2009): 1–10.

[326] Jacob NEUSNER, *Isaiah in the Talmud and Midrash- A source Book, part B: The Later Midrash-Compilations and the Bavli* (United States of America: University Press of America, 2007), 123.

[327] Subiectul a fost discutat pe larg. A se vedea în acest sens, discuția lungă a tradiției lui Wildberger, WILDBERGER, *Isaiah 1–12*, 234–38, și E.C. KINGSBURY, *The Prophets and the Council of Yahweh* JBL 83 (1964): 279–86. Wildberger notează că imaginile lui Isaia și Iezechiel sunt concretizate în marea viziune extatică a Vizionarului din Patmos. WILDBERGER, *Isaiah 1–12*, 237.

6–8, cunoscută sub denumirea de *memoria Isaiană* (*Denkschrift*)[328], deși folosirea acestui termen a fost pus la îndoială[329], secțiunea a fost prezentată în sectorialul *autobiografic-biografic-autobiografic*, similar aranjamentului de la Osea (cap.1–3)[330].

Relatarea despre chemarea profetului la misiune, a servit atât la legitimarea misiunii sale, cât și pentru a-și explica condiția morală. Afirmația lui Isaia din vers. 5 constituie momentul includerii sale în Sfatul divin, el devenind un cunoscător al planului divin și mandatat să pună în aplicare acest plan, în lumea politică a Iudeii, precum și în cea păgână. Mesajul propovăduit de Isaia constă în faptul că misiunea a fost făcută de Dumnezeu, prin intermediul Duhului Său, iar condiția spirituală a profetului aflată în neconcordanță cu intensitatea sfatului intratrinitar, suscită întrebarea clarvăzătorului despre cât timp va dura această situație, indicând, și problema întârzierii împlinirii profeției care va veni în prim-plan doar spre sfârșitul secțiunii (Is 8, 16–18). Aceeași întrebare apare în legătură cu o altă viziune asemănătoare (1 Rg 22, 19–23), în care Unul dintre cei care Îl înconjoară pe Yahwe pe lângă tronul Său ceresc, denumit *duhul* (*ha-ruah*), se oferă voluntar pentru a aduce moartea lui Ahab, înșelându-l prin prooroci mincinoși și fiind trimis să facă acest lucru[331].

Relocarea problemei teologice în reflecția ulterioară a lui Isaia asupra evenimentului, nu este același lucru cu rezolvarea ei (Is 28, 21). Versiunea veche grecească a soluționat-o prin metoda retraducerii și începând cu creștinismul timpuriu (Mt 13, 14–15; In 12, 40; F Ap 28, 26–27), recursul la acest text în întreaga istorie creștină a servit pentru a evidenția ceea ce a fost perceput ca fiind încăpățânarea poporului evreu de a nu-L accepta pe Iisus ca Mesia- Izbăvitorul lumii[332].

Pe măsură ce narațiunea viziunii se deschide, scenariul pare a fi al unei camere imperiale, tronul aflându-se la înălțime, probabil că se apropie de trepte, iar descrierea Celui încoronat se limitează la mantia Lui regală și la poalele veșmintelor Sale, ce umplu hiperbolic întreaga încăpere. Poate că Isaia avea în minte și ceva asemănător cu descrierea de proporții gigantice al împăraților asirieni, comparativ cu cei de dimensiuni mici, care îi urmau sau de prizonierii care erau prezenți înaintea lor (ex. Esarhadon). Astfel, Isaia profetul Îl vede pe Domnul oștirilor așezat pe tron (Is 6, 1),

---

328 K. BUDDE, *Jesajas Erleben. Eine gemeinverständliche Auslegung des Denkschrift des Propheten (Kap. 6, 1–9, 6)* (Gotha, 1928), in Csaba BALOGH, *Isaiah`s Prophetic Instruction and the Disciples in Isaiah 8:16,* Vetus Testamentum 63 (2013), 2.

329 A se vedea în acest sens, S. A. IRVINE, *The Isaianic Denkschrift: Reconsidering an Old Hypothesis,* ZAW 104 (1992), 216–31.

330 J. BLENKINSOPP, *Isaiah 1–39: A new translation with introduction and commentary* (London: Yale University Press, 2008), 223.

331 BLENKINSOPP, *Isaiah 1–39,* 225.

332 J.F.A. SAWYER, *Isaiah*, 1 (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 241.

ceea ce demonstrează atât lucrarea Sa de Conducător al întregului univers, dar atestă și regalitatea Acestuia. În acest sens, majestatea divină este subliniată de *poalele veșmintelor Lui*, ce umplu templul, care pot reprezenta întregul pământ. Un scenariu similar întâlnim în viziunea lui Miheia, dar și în introducerea cărții lui Iov[333].

Observăm faptul că, Isaia folosește adesea titlul Yahwe al Oștirilor (*Yahwe Șebaot*), asociat intim cu chivotul și sanctuarul[334], lucru confirmat și de Targumul Ionatan, dar el nu vorbește niciodată despre Yahwe „așezat pe heruvimi" (*yošēbʿal hakkĕrűbîm*), adică pe un tron ale cărui brațe reprezintă ființe angelice, înaripate[335]. În scena prezentă însă, Yahwe este asistat și păzit de un număr nespecificat de serafimi (*śĕrapîm*).

Din punct de vedere etimologic, conceptul שְׂרָפִים (*śĕrapîm*) ar însemna „cei care ard", iar într-un alt tablou exegetic, *serafimul* este descris ca fiind un șarpe otrăvitor, a cărui mușcătură înțeapă și arde (Num 21, 6–8; Deut 8, 15)[336] și care, asemenea păzitorilor tronului, zboară (*śārāp mĕʿôpēp*: Is 14, 29; 30, 6)[337]. Această imagine a serafimilor din vers. 2, care exercită mișcarea de rotație în jurul Celui aflat pe tron, dar situați nu deasupra templului, nici deasupra tronului, cu mult mai presus de Cel care stătea pe el, ci fie „de către El", în dreapta și în stânga[338] sau „lângă El"[339], sau „înaintea Lui" sau „în jurul lui"[340], preînchipuie slujirea în care se aflau, pregătiți în orice moment să facă voia Sa[341].

Aclamarea serafimică, din care derivă formele liturgice ale *Trisaghionului*, *Sanctus-ului* și *qĕdűšâ*, proclamă sfințenia Celui aflat pe tron. Astfel că, idiomul

333 BLENKINSOPP, *Isaiah 1–39,* 226.

334 Această mențiune o găsim reluată de 57 ori în corpusul isaianic 1–39, și de 6 ori în 40–66.

335 Singura apariție a expresiei *yošēbʿal hakkĕrűbîm* din Is 37, 16 este o comparație cu cea din 2 Rg 19, 15.

336 În afară de Is 6, 2–3 și 6, *sarap* înseamnă un tip de șarpe în toate celelalte cazuri, uneori în combinație cu *nahas*, termenul general pentru „șarpe", alteori chiar singur. Septuaginta delimitează Is 6, 2–3 și 6 de celelalte ocurențe, transliterând în acest context prin *seraphim*, iar în celelalte ipostaze redând prin conceptul *ophis* – șarpe. Astfel, Textul Masoretic nu pare să facă vreo distincție între conceptele amintite, pe când Septuaginta separă ființele din Templu, din proximitatea lui Yahwe, de celelalte cazuri când e vorba de șerpi. Alexandru MIHĂILĂ, *(NE)LĂMURIRI DIN VECHIUL TESTAMENT MICI COMENTARII LA MARI TEXTE*, I (București: Nemira, 2011), 295.

337 Este tentant să asociem acest aspect al scenariului viziunii cu obiectul de cult din templul de la Ierusalim, cunoscut sub numele de *Nehushtan*, un șarpe de bronz cu puteri vindecătoare de origine mozaică, căruia i se oferea jertfă de tămâie (Num 21, 6; 8–9; 2 Rg 18, 4).

338 Abraham Ibn EZRA, *Commentary of Ibn Ezra on Isaiah*, II (London: The Society Of Hebrew Literature, 1873), 10.

339 David KIMCHI, *Commentary on Isaiah*, (United States of America: Gorgias Press, 2009), 48., Solomon Bennett FREEHOF, *Book of Isaiah: A Commentary (The Jewish Commentary for Bible Readers),* (New York: Union of American Hebrew Congregations, 1972), 151.

340 Așa cum traduc Targumul lui Ionatan, dar și versiunea LXX.

341 John GILL, *Commentary on Isaiah,* (Winterbourne: Ontario, 1999), 124.

Sfântul lui Israel (*qĕdôš yiśrāʾēl*) este una din caracteristicile ce conferă și o anumită impresie de unitate asupra cărții, fiind găsit în toate secțiunile sale; lucru ce nu implică faptul că titlul a fost sugerat de această aclamație[342].

Sfințenia, identificată în contextul isaianic amintit implică alteritatea, îndepărtarea de realitatea profană, un *misterium tremendum*[343], dar și o calitate ce poate pătrunde și servi la definirea aspectelor spațio-temporale[344]. O altă modalitate de a exprima manifestarea Divină, este cea a termenului כָּבוֹד (*kāvôd*), tradus prin „slavă, glorie” sau „strălucire”. Asociat cu chivotul în relatarea războaielor filistene (2 Rg 4, 21–22)) prezintă de asemenea, un topos bogat dezvoltat în Codicele Preoțesc și în cartea lui Iezechiel, o teologumenă care pretinde să demonstreze simultan atât transcendența, cât și imanența Dumnezeirii. Referința la maniera în care Moise dorește să vadă *kāvôd Yahwe* și îi este arătat spatele, mai degrabă decât fața Domnului (*panim Elohim* – Ieș 33, 18–23), constituie un punct argumentativ[345]. Cheia interpretativă constă în rezolvarea teoretică a modului în care Dumnezeu Cel transcendent poate fi prezent în rândul oamenilor și în ce condiții prezența divină poate fi experimentată din perspectiva eshatologică.

Fenomenele *tectonice* induse de aclamația serafimică, aparțin descrierii standard a teofaniilor (ex. teofania din Sinai: Ieș 19, 18) și poate să ofere o idee despre modul în care ar fi fost înțeles, cutremurul din timpul domniei lui Ozia[346]. Reacția lui Isaia este, de asemenea, ușor de înțeles în contextul actual (Ieș 3, 6; Jud 6, 22; 13, 22) deoarece se plânge că buzele necurate îi fac imposibilă participarea la Liturghia serafimică. Astfel, experiind slava Domnului oștirilor, Care șade pe tron, totodată fiind părtaș la vederea îngerilor și la perceperea intensității sunetelor prin intermediul cărora aceștia Îi aduceau doxologie, Isaia conștientizează starea sa lăuntrică, impură, precum și nimcnicia acestuia în comparație cu Cel transcendent.

Aflat în cadrul sensibil al Sfintei Treimi și împărtășindu-se din taina Duhului, profetul nu mai înalță cântare de laudă Celui Preaînalt, ceea ce sugerează că nimic din ceea ce ar fi putut glăsui nu egalează înălțimea cântării angelice și nici nu ar fi reușit să o continue[347]. Această mișcare circulară neîntreruptă a ființelor angelice în

---

[342] H.G.M. WILLIAMSON, *A Critical and Exegetical Commentary: Isaiah 6–12*, (New York: Bloomsbury, T&T Clark, 2018), 16.

[343] Rudolph OTTO, *The Idea of the Holy,* (London: Oxford University Press, 1923), 12–25.

[344] Această calitate a sfințeniei de a determina și cadrul spațio-temporal, este prezentă și în Codicele Preoțesc din Pentateuh, precum și în Iez 40–48.

[345] BLENKINSOPP, *Isaiah 1–39,* 227–8.

[346] Evenimentul în sine ne indică și efectul asupra naturii lui Yahwe, ce răsună din Sion (Am 1, 1–2).

[347] „Buzele necurate” ale profetului (Is 6, 5) reprezintă și o metonimie ce demostrează „conștiința sa circumscrisă” și dispoziția de a se purifica prin prevederile cultice. Lyle ESLINGER, *The Infinite*

jurul Domnului oștirilor, reprezintă prezența lor continuă, precum și neîndepărtarea de Cel Sfânt, iar doxologia pe care o aduc Celui Preaînalt, preînchipuie starea de adorare neîncetată, pe care o ofereau Dumnezeului Celui viu. De asemenea, această ascundere prin acoperirea feței și a picioarelor indică sfiala ce o posedă chiar și îngerii în fața măreției lui Dumnezeu.

Dacă privim acest corpus isaianic din punct de vedere anghelologic, versetele 1–7 ne arată faptul că unul dintre motivele creării îngerilor a fost cel de a-L lăuda pe Dumnezeu, lucru sesizat și de profetul Isaia, prin faptul că el conștientizează că buzele sale și ale poporului sunt necurate, neputându-se afla în starea doxologică, pe care o posedă serafimii. În acest chip, putem să percepem și Rugăciunea de dinaintea Prefacerii[348]. Însă, dacă analizăm acest tablou exegetic hristologic, observăm revelarea dumnezeirii Domnului oștirilor (n.n. Tatălui), precum și suveranitatea Sa, dar și sfințenia ce Îl caracterizează, subliniată prin conceptul *kavod*. Iar în versetul 2, Isaia utilizează acest concept ca atribut intrinsec al celor trei Persoane din Treime, definind astfel și calitatea sau obârșia Celor Trei.

Din punct de vedere pnevmatologic, acest atribut îi este specific și Duhului, Cel de-al treilea Sfânt, în concepția profetului, iar acțiunea Duhului ca Persoană exercită de fapt, misiunea de reînnoire/curățire lăuntrică a profetului, și prin el, a întregii omeniri. Această lucrare a Duhului este un act sfințitor, fiindcă El este Cel trimis de Dumnezeul Savaot și Care ia cărbunele aprins de pe Jertfelnic (n.n. Cuvântul, Cel de-al doilea Sfânt – în stare euharistică) și îl atinge de buzele profetului, pecetluind întreaga persoană a lui Isaia, purificarea buzelor (mai degrabă decât, de exemplu, cea a mâinilor) indicând și pregătirea misiunii profetice specifică. Acest act pnevmatic era și un „preludiu" necesar conversației și trimiterii în cadrul missio Dei.

El a fost comparat cu clătirea gurii, de către funcționarii mesopotamieni ai cultelor, ca pregătire pentru vorbirea publică[349]. Întrebarea despre t(T)rimisul în numele Nostru (Fac 1, 26; 3, 22; 11, 7) implică faptul că Yahwe este înconjurat, aici de serafimi, în altă parte de *duhuri* (1 Rg 22, 21) sau de *fiii lui Dumnezeu* (Iov

---

in a Finite Organical Perception: Isaiah VI 1–5 in VT 45 (1992), 166–8. În relatarea acestor idei, Părintele Cristian Prilipceanu nu este de acord în acest sens, și nici cu ipotezele pe care Eslinger le dă conceptului ebraic שול (*sue*): trenă, robă. Pr. Dr. Cristian Prilipceanu, *Teologia numelor divine din Vechiul Testament,* (Iași: Doxologia, 2014), 307.

348 Cu aceste fericite puteri și noi, Iubitorule de oameni, Stăpâne, strigăm și grăim: Sfânt ești și Preasfânt, Tu și Unul-Născut Fiul Tău și Duhul Tău cel Sfânt; Sfânt ești și Preasfânt și slava Ta este plină de măreție... *Liturghier* (București: EIMBOR, 2012), 173. Louis WEIL, *The Holy Spirit: Source of unity in the Liturgy,* in *Anglican Theological Review,* vol. 83, No. 3 (2001): 409–415.

349 V.A. HUROWITZ, *Isaiah`s Impure Lips and Their Purification in Light of Akkadian Sources*, HUCA 60 (1989), 39–89.

1–2), cu care El poate să împărtășească sfatul divin, așa cum sunt obișnuiți să facă monarhii, iar pe de altă parte suscită și o idee pnevmatologică, pornind de la premisa faptului că Yahwe în sfatul intra-trinitar dă poruncă Duhului, ca Acesta în virtutea sfințeniei cu care e înzestrat, să coboare peste cei aflați în starea de păcătoșenie, în frunte cu profetul lor, Cărbunele aprins, Care transfigurează spre o nouă viață[350].

Această fascinantă narațiune isaianică, furnizează modelul pentru o nouă chemare în cadrul sfatului intra-trinitar (Is 40, 1–8)[351], tablourile exegetice putând fi explicate mai ușor prin persistența, în cadrul tradiției isaianice, a anumitor teme și transformări ale expresiei. În plus, interacția neamurilor cu Persoana Duhului (Is 40, 1–8), raportată la acest tablou exegetic (Is 6, 1–13), poartă în sine un apel la lucrarea profetică, ce își are thelosul sub auspiciile Persoanei Duhului.

II.2.2. Implicații teologice

Cadrul temporal al viziunii descris în acest excurs biblic, respectiv „anul în care regele Ozia a murit" (Is 6, 1) a fost important pentru profetul Isaia. Declarația însăși, în forma sa incipientă în care se afla, este introdusă fiind mult mai accentuată, decât dacă ar începe cu simpla sintagmă: „acest lucru s-a întâmplat" (*vayhi*, Ieș 16, 6; Pilde 24, 17). Astfel, relatarea istorică se peterece în anul morții lui Ozia, și nu în primul an al domniei lui Iotam; adică, Ozia a rămas în continuare stăpânitor, deși moartea lui era iminentă. Dacă acesta este sensul în care va fi fost înțeles conținutul, capitolul de față însumează relatarea primei chemări a lui Isaia.

Capitolul 1, ce datează slujirea și misiunea profetului din vremea lui Ozia, este corect în măsura în care chiar dacă serviciul său public sub Ozia a fost foarte scurt, trebuie să fie inclus în mod corespunzător, nu numai din cauza importanței sale, ci ca o inaugurare a unei noi ere. Indiscutabil faptul că Isaia ar fi scris o lucrare istorică ce surprinde întreaga domnie a lui Ozia este amintit în corpusul istoric al

---

350 În relatarea despre Miheia, întrebarea Celui Întrupat este urmată de o discuție, dar în acest caz discuția este prevenită de dorința imediată a lui Isaia de a sluji. În acest sens, ambele viziuni se deosebesc de forma obișnuită de învestire (ex. Moise, Ieremia etc.) în care emisarul obiectează și trebuie să fie asigurat și practic, forțat să întreprindă misiunea. În loc de a obiecta, Isaia pune o întrebare impusă de simpla negativitate a limbii, pe care o vorbește. Răspunsul la întrebarea tânguitoare „cât timp?" (*Ad-matay?*), auzită adesea în plângerile liturgice (ex. Ps 74, 10; 79, 5; 94, 3) se referă mai degrabă la devastarea viitoare a Iudeii decât la cucerirea asiriană a Israelului și a Siriei, de vreme ce este vorba de iudei, ce urmează să fie pedepsiți în cadrul misiunii. Astfel, devastarea și decimarea se potrivesc cu efectele campaniei lui Sennacherib în anul 701 î.Hr. Fraza finală, reaplică cifra la comunitățile iudaice de sub conducerea persană sau, mai precis, comunitatea imigranților babilonieni (*bĕnę haggôlâ*) nerăbdători să rămână separată față de populația nativă a provinciei (Ez 9, 2: este singura apariție a expresiei *zera'qōdeš*).

351 WILLIAMSON, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 30–56.

Sfintei Scripturi (2 Par 26, 22), ceea ce ne determină să argumentăm că, în niciun caz nu rezultă faptul că el și-a început lucrarea cu mult înainte de moartea lui Ozia[352].

Dacă Isaia a primit chemarea în anul în care a murit Ozia, lucrarea istorică conținea o viziune retrospectivă a vieții lui Ozia, a cărei încheiere a coincis cu chemarea profetului care a întreprins o profundă acțiune, restauratoare, în istoria Israelului, pe durata a cincizeci și doi de ani (809–758 î.Hr.). Această domnie prelungită asupra împărăției lui Iuda a fost întru totul asemănătoare cu domnia scurtă a lui Solomon peste întregul Israel, respectiv un moment de pace viguroasă și prosperitate în care națiunea a fost copleșită de manifestarea iubirii divine. Dar când problemele s-au ivit, bogățiile bunătății divine nu au mai avut nicio influență asupra mahalei. Schimbarea plină de evenimente a avut loc însă, în relația dintre Israel și Yahwe din interiorul căreia, Isaia a fost desemnat drept „instrumentul" prin care Yahwe Și-a manifestat întregul Său plan asupra poporului[353].

Toate aceste evenimente s-au succedat în anul morții lui Ozia, când Israelul ca popor a renunțat la împietrirea inimii lor, iar ca împărăție, la devastarea și anihilarea lor, de către puterea imperială a lumii. Faptul semnificativ identificat este anul de deces al lui Ozia, care va fi anul nașterii lui Romulus și că va fi fost doar un timp scurt după moartea lui Ozia, până când Roma a fost întemeiată[354]. Faima Israelui a murit odată cu împăratul Ozia și nu a mai înviat niciodată.

În relatarea istoricității evenimentelor, profetul exclamă: „L-am văzut pe Domnul tuturor așezat pe un tron înalt și măreț, iar poalele veșmintelor Lui umpleau templul" (Is 6, 1)[355]. Dumnezeu i-a dat lui Isaia această înțelegere a lumii sensibile prin

---

352 C.F. KEIL, F.DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament in Ten Volumes: Isaiah*, VII (Michigan: Grand Rapids, 1986), 188–9.

353 C.F. KEIL, F.DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament*..., 189.

354 IERONIM, *Commentary on Isaiah*..., 54.

355 Sfântul Irineu de Lyon, arată: „Proorocii nu au văzut în chip desăvârșit fața lui Dumnezeu, ci numai în parte, adică tainele prin mijlocirea cărora omul urma să-L vadă mai apoi pe Domnul". SF. IRINEU DE LYON, *Adversus Haeresis*, IV, XX. De asemenea, Sfântul Grigore Teologul mărturisește despre Isaia și Iezechiel, afirmând că primul L-a văzut pe Domnul Savaot șezând pe tronul slavei... (Is 6, 1), iar pe sine (n.n. Isaia), purificat prin jar și pregătit pentru proorocie. Aceste viziuni erau arătări fie una de zi, văzută numai de sfinți, fie una de noapte, ca și când ar fi prezentă. E o altfel de proorocie negrăită, iar aceste lucruri le știe doar Dumnezeul proorocilor și cei în care sunt lucrurile acestea. Dar nici aceștia de care vorbesc, nici altul dintre cei ce sunt ca aceștia n-au stat în substanța și în ființa Domnului, după cum s-a scris, nici n-au cunoscut sau explicat firea lui Dumnezeu. SF. GRIGORE DE NAZIANZ, *Cele Cinci Cuvântări Teologice*, II, 19 (București: Anastasia, 1993), 50. Plecând de la ideea teologică din prologul ioaneic: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată" (In 1, 18), Sfântul Ioan Gură de Aur, se întreabă cum trebuie să înțelegem cuvintele proorocilor, care spun că ei L-au văzut (Ieș 33, 13; Is 6, 1; Iez 1, 10; Dan 7, 9), comparativ cu ideea teologică ioaneică. Astfel, Hrisostom spune că Ioan Evanghelistul vorbește de bună seamă despre faptul că nimeni nu a avut vreodată parte de cunoașterea deplină și desăvârșită a lui Dumnezeu. Căci, dacă ar fi cunoscut cu

deschiderea unui simț interior, în timp ce acțiunea simțurilor exterioare a fost suspendată prin condensarea suprasenzorială datorită naturii compuse a omului și a limitelor stării sale, actuale. Acesta a fost modul de revelație specific unei viziuni extatice (εν εκστασει, în extaz sau în transă sau εν πνευματι, în Duhul)[356].

Astfel, Isaia este adus aici în ceruri; pentru că în alte cazuri a fost fără îndoială templul pământesc prezentat viziunii unui profet într-un act extatic (Iez 8, 3; 10, 4–5;

---

adevărat firea dumnezeiască, nu ar fi văzut-o sub aspecte diferite, de vreme ce aceasta este simplă, nu alcătuită din elemente diferite și fără urme de legături între părțile componente. Nu șade, nu umblă: toate acestea sunt naturale trupurilor. Dar despre cum este El, El singur are știință. De vreme, ce Fiul Său avea să Se arate în trup, Dumnezeu-Tatăl a pregătit încă din vechime vederea și contemplarea substanței dumnezeiești, pe cât le-a fost cu putință oamenilor să o cunoască; însă ce este Domnul cu adevărat nu au cunoscut nici proorocii, ba încă nici îngerii, nici arhanghelii. Și aceasta arată lămurit prin gura proorocului care zice: „Eu am vorbit către prooroci și le-am înmulțit vedeniile și tot prin prooroci am grăit în pilde” (Os 12, 10) – spunând prin aceasta că s-a întâmplat astfel prin bunăvoința Lui, dar nu pe deplin. Iar venirea Fiului Său în trup, prin toate acestea a fost pregătită încă din vechime. Însă, esența lui Dumnezeu nu doar proorocii nu au cunoscut-o, dar nici îngerii, nici arhanghelii. Însă, ține oare atributul acesta numai de Tatăl, nu și de Fiul? De bună seamă că ține și de Fiul. Și pentru încredințarea noastră, să-l ascultăm pe Pavel: „Acesta este chipul lui Dumnezeu Celui nevăzut” (Col 1, 15). Prin urmare, de vreme ce este chip al Celui nevăzut, atunci El Însuși trebuie să fie nevăzut, căci altfel nu ar fi chip al Aceluia. Dar tot Pavel, zice: „Dumnezeu S-a arătat în trup” (1 Tim 3, 16) – căci arătarea s-a făcut prin mijlocirea trupului, deci nu potrivit cu esența dumnezeirii. Pavel vădește că El este cu neputință de văzut nu numai de oameni, ci și de puterile cerești, căci la cele afirmate, el adaugă: „Dumnezeu S-a arătat în trup, S-a îndreptat în Duhul, a fost văzut de îngeri...” (1 Tim 3, 16). SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Homilies on the Gospel of John*, NPNFC 14 (Michigan: Grand Rapids, 1975), 51. Sfântul Grigore Palama este de acord cu Sfântul Ioan Gură de Aur în privința faptului că, atunci când auzi proorocul zicând: „Am văzut pe Domnul șezând pe tron” (Is 6, 1), să nu socotim că acesta a văzut ființa (ousia) Lui, ci pogorârea, și pe aceasta în chip mai umbrit decât Puterile de Sus. SF. GRIGORE PALAMA, *The One Hundred and Fifty Chapters*, 77 (Toronto: Pontifical Institut of Medieval Studies, 1988), 173. În imnica elocventă, dedicată Întrupării Domnului, Sfântul Cosma MELODUL, meșteșugește următoarele versuri: „Când a văzut Isaia, cu închipuire, pe Dumnezeu pe scaun preaînalt, de îngerii slavei înconjurat, a strigat: O, eu ticălosul, că am văzut mai înainte pe Dumnezeu întrupat, Lumina cea neînserată, pe Cel ce stăpânește pacea! Cunoscând dumnezeiescul bătrân slava cea mai înainte arătată, de demult, proorocului, și văzând pe Cuvântul ținut de mâinile Maicii, a strigat: O, Curată, bucură-te! Căci cuprinzi ca un scaun pe Dumnezeu, Lumina cea neînserată, pe Cel ce stăpânește pacea” (Is 6, 1–5). *Minei pe Februarie* (București: IBMO, 2012), 28. Și Ieronim, remarcă următoarele: „Ori de câte ori Dumnezeu este reprezentat șezând, descrierea Lui ia una dintre aceste două forme: este reprezentat fie ca Stăpân, fie ca Judecător. Dacă este asemenea unui rege, atunci este așa ca în fragmentul Cărții lui Isaia: Am văzut pe Domnul stând pe un scaun înalt (Is 6, 1)”. IERONIM, *1–59 On the Psalms*, FC 1 (Washington: The Catholic University Press, 1966), 103. De fapt, locul unde se află Dumnezeu este nemărginit, așa cum demonstrează Sfântul Ioan Damaschin. SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, (București: IBMO, 2006), 32. Menționez faptul că, cu ocazia praznicului Sfântului Prooroc Isaia din 9 mai, Biserica întreagă cântă: „Curățindu-ți-se cugetul și mintea, minunate Isaia, te-ai făcut organ bine tocmit de Duhul; lovindu-te pururea lucrările Lui și potrivindu-te de insuflările Lui, prin cuget dumnezeiesc, pururea pomenite, ai văzut pe Cel ce ședea pe scaun înalt și te-ai învățat cele dumnezeiești”. *Minei pe Mai*, (București: EIBMBOR Publishing House, 2012), 72. Alcătuirea liturgică din cadrul slujbei Miezonopticii aprofundează teologic această idee, insistând asupra firii treimice despre Care el însuși este trimis să mărturisească înaintea mahalei. *Ceaslov* (București: IBMO, 2012), 39.

[356] Hans SCHWARZ, *The Human Being: a theological anthropology*, (Cambridge: Eerdmans Publishing Co., 2013), 139.

Am 9, 1; F Ap 22, 17), dar descrierea ce urmează, demonstrează în mod clar „tronul măreț și înălțat" ce devine *antitipul* ceresc al tronului pământesc care a fost format din chivotul Legământului și templul (*hecal*: o sală spațioasă, numele dat templului fiind palatul Împăratului ceresc) este cel din ceruri (Ps 11, 4; 18, 7; 29, 9)[357]. Acolo profetul vede pe Domnitorul Suveran sau, așa cum substantivul, format din *adan* = *dun*, identifică apelativul „Domnul tuturor" (Lordul deplin sau Suveranul absolut), așezat pe tron și având înfățișare umană (Iez 1, 26), dovedit de hainele sau trena, ale cărei margini (*fimbriae: shulim*, ca în Ieș 28, 33–34) au umplut templul[358]. În acest sens, imaginea plastică a veșmintelor din relatarea isaianică devine antropomorfică. Dar Ioan în Evanghelia sa este suficient de îndrăzneț, să spună că Iisus a fost Hristos, a Cărui slavă a văzut-o Isaia (In 12, 41). Prin urmare, întruparea lui Mesia devine Adevărul întrupat în toate antropomorfismele scripturistice, iar numele lui Iisus pre-închipuie manifestarea numelui lui Yahwe. Sanctuarul ceresc devine locul supra-terestru, pe care Yahwe îl transformă în ceruri și templu, manifestându-Se El Însuși acolo înaintea îngerilor și a sfinților. Dar, în timp ce El își manifestă acolo slava, îi învăluie pe toți deoarece ființele create nu pot suporta această măreață lucrare[359].

Aflându-se în intimitatea tronului ceresc, profetul adaugă: „Și Serafimi au stătut peste El; fiecare avea șase aripi, cu două și-au acoperit fața și cu două și-au acoperit picioarele și cu două au zburat" (Is 6, 2)[360]. Conceptul מִמַּעַל לוֹ nu trebuie tradus prin:

---

[357] Allan J. MCNICOL, *The Heavenly Sanctuary in Judaism: A Model for Tracing the Origin of an Apocalypse*, Journal of Religious Studies 13:2 (1987), 66–94.

[358] C.F. KEIL, F.DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament...*, 190.

[359] Thomas L. CONSTABLE, *Notes on Isaiah,* (Chicago: Moody Press, 2002), 145.

[360] Acesta este primul ordin al ființelor cerești, ce stă în cercul lui Dumnezeu și nemijlocit în jurul lui Dumnezeu și râvnește în mod simplu și neclintit după cunoștința cea veșnică a Lui, potrivit cu frica sublimă și nobilă ce o au îngerii. Acest ordin are multe și fericite viziuni, însă este luminat de niște raze simple și nemjlocite și se hrănește cu hrană divină, învrednicindu-se de multă comuninune și influență de la Dumnezeu, prin asemănarea cu El, pe cât cu putință, în însușirile și acțiunile frumoase, cunoscând în chip deosebit multe din tainele divine și făcându-se părtaș, pe cât este îngăduit, al științei și cunoștinței divine. De aceea și teologia a lăsat oamenilor, ca tradiție, imne pentru ființele ce aparțin acestui ordin, în care se arată în chip sacramentale iminența lucrării lor, celei preaînalte. Căci, unii din acel ordin, pentri a vorbi poetic, strigă asemenea vuietului de ape multe: „Binecuvântată fie slava Domnului în locul unde sălășluiește El!" (Iez 3, 12); alții însă înalță acel mult vestit și preacuvios cântec de laudă : „Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot, plin este tot pământul de slava Lui!" (Is 6, 3). În acest chip, se arată și următoarele: picioarele acestora înseamnă facultatea de a se mișca, graba și alergarea continuă după cele divine. Din această pricină, teologia a reprezentat picioarele ființelor spirituale în chip înaripat (Is 6, 2). Căci, aripa înseamnă strădania ființei spirituale spre cele de Sus, spre cele cerești; drumul în sus, îndepărtarea de tot ce ține de pământ, în virtutea puterii ce tinde în sus. Ușurința aripilor însă înseamnă că ființa îngerească nu-i deloc pământească, ci cu totul neamestecată și nesupusă greutății; ea se înalță în sus. Picioarele goale înseamnă că îngerii sunt liberi, neîncătușați, fără restricții, slobozi de orice piedici externe și au asemănarea cea mai apropiată cu putință de simplitatea divină. SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Ierarhia Cerească. Opere Complete*, (București: Paideia, 1996), 41–2. Faptul că serafimii au nenumărate fețe și multe

„lângă El”, pentru că deși עַל sau מֵעַל este aplicată unei persoane, care stă aproape sau deasupra altei persoane, care este așezată (Ieș 28, 13; Ier 26, 19; 36, 21, unde acesta este utilizat pentru a însemna „deasupra” altarului tămâierii) și este folosit pentru a desemna atitudinea duhurilor și chiar a oamenilor (Zah 4, 14), în raport cu Dumnezeu când este așezat pe tronul Său, caz în care nu poate fi folosit în sensul „ridicându-se în sus”; totuși מִמַּ֫עַל לוֹ, cea mai puternică expresie pentru *supra*, nu poate fi folosită în niciun alt sens decât cel literal. Astfel, putem înțelege ca având următoarea semnificație: „deasupra în atitudinea lucrării”, și accentuarea aparentă chiar dacă în mod eronat, implică acest lucru[361].

Prin această poziție de a ședea deasupra poate fi dedus faptul că Isaia s-a referit și la întrebuințarea, pe care serafimii au făcut-o din aripile lor. Timpurile imperfecte nu descriu ceea ce au fost obișnuiți să facă, ci ceea ce văzătorul i-a privit că făceau: cu două din cele șase aripi, i-a văzut că zboară. Astfel, ei au stat, adică au plutit sau au urcat (Num 14, 14) deoarece se spune că atât pământul, cât și stelele sunt făcute să stea, deși acestea sunt suspendate în spațiu (Iov 36, 7)[362]. Serafimii nu vor fi șezut deasupra capului Celui care ședea pe tron, dar ei se vor fi înălțat deasupra hainei Lui, cu care a fost umplută sala, susținută de două aripi întinse și acoperindu-și fețele lor, cu alte două aripi în frica lor față de slava divină și picioarele lor cu alte două, în conștiința lor asupra adâncimii tainei la care făptura este chemată să stea lângă Sfântul prin excelență, așa cum heruvimii își acoperă corpurile lor (Iez 1, 11).

În gândirea dionisiană, ei stau în fruntea celor nouă cete îngerești, împărțite în trei triade, prima fiind formată din serafimi, heruvimi și tronuri[363]. Acest lucru

picioare arată, facultatea lor puternică de a vedea luminile cele divine și înțelegerea cea în continuă și multilaterală mișcare a bunurilor celor dumnezeiești. Dacă ei însă își ascund fețele și picoarele și zboară numai cu aripile cele mijlocii, atunci însuși ordinul, cel ce întrece atât de mult pe cele mai înalte ființe, este plin de respect sacru față de tainele ce sunt mai înalte și mai adânci decât priceperea lor și că se pot înălța numai cu aripile cele mijlocii până la contemplarea lui Dumnezeu. Serafimii își supun viața, hotărârilor lui Dumnezeu, și sunt călăuziți de acestea spre cunoașterea de sine. SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Ierarhia Bisericească. Opere Complete*, (București: Paideia, 1996), 109–110.

361 Samuel Davide LUZZATTO, *Il Profeta Isaia volgarizzato e comentato*, (Padova: Antonio Bianchi, 1867), 90–5.

362 John GILL, *John Gill's Exposition on the Whole Bible, Old Testament – Isaiah*, (Peabody: Hendrickson, 1999), 224.

363 Teologia a dat tuturor ființelor cerești, nouă denumiri explicative; pe acestea, inițiatorul în cele dumnezeiești le împarte în trei grupări sau triade (ordine). Primul ordin este acela ce stă întotdeauna în jurul lui Dumnezeu; se află în vecinătatea Sa și se cunoaște cu El în chip nemijlocit și înaintea celorlalte. Căci, revelația Sfintelor Scripturi ne-a lăsat, ca tradiție, că tronurile cele mai sfinte și ordinele cele cu ochi mulți și aripi multe, denumite în limba ebraică *heruvimi* și *serafimi*, sunt așezate în chip nemijlocit în proximitatea lui Dumnezeu. Astfel, prima triadă o arată vestitul Învățător, ca

nu este lipsit de importanță dacă comparăm heruvimii menționați în Iezechiel, care purtau carul tronului divin, cu excursul isaianic în care ni se relatează că, serafimii înconjură scaunul, pe care Domnul Savaot este întronat. În orice caz, serafimii și heruvimii sunt ființe cerești create fără a avea distincție de gen sau ființă între ele și nu există nicio greutate de a dovedi că ele sunt una și aceeași, singurele diferențe fiind numirile ce le poartă și slujirile cu care au fost însărcinați[364].

Conceptul ebraic שְׂרָפִים (*śĕrapîm*)[365] nu desemnează numai duhurile ca atare, ci chiar și pe cel mai înalt dintre toate, dar reprezintă o ordine distinctă, de restul pentru că în ierarhia cerească, există cete împărțite în ranguri. Acestea nu sunt simple simboluri sau imagini fanteziste, ci sunt ființe spirituale adevărate, care au apărut în mod vizibil profetului într-o formă ce corespunde propriei lor ființe suprasensibile, mijlocind proiectarea întregii lucrări isaianice. În timp ce serafimii se ridică deasupra Domnului oștirilor, ei formau două coruri opuse, fiecare aranjat într-un semicerc, prezentându-I închinare antifonală, Celui care ședea pe tron[366].

Înțelesul acestei lucrări nu înseamnă că toți și-au înălțat vocea „în concert" la un moment dat, ci că a existat o continuitate în glăsuirea cântecelor antifonale[367], neîntrerupte. Un grup a început și ceilalți au răspuns, fie repetând *Sfânt, Sfânt, Sfânt*, fie urmând cu *plin tot pământul de slava Lui* (Is 6, 3)[368]. Aflat în intimitatea Sfintei

---

fiind una, de aceeași treaptă, și ca o ierarhie cu adevărat primă, față de care, alta, mai înaltă nu există, mai asemenea lui Dumnezeu și mai apropiată de primele influențe ale iluminărilor ce pornesc din Dumnezeire. SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Ierarhia Cerească. Opere Complete*, (București: Paideia, 1996), 23–6.

364 SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Numele Dumnezeiești. Teologia Mistică* (Iași: Polirom, 2018), 135–9.

365 Numele nu poate fi asemănat cu *saraph* (șarpe – Sanscr. *sarpa*, Lat. *serpens*), iar transformarea cuvântului în verbul *saraph*, în sensul arabicului *sarafa* (*sarufa*), de a se ridica, de a fi înălțat sau onorat (așa cum au făcut Gesenius, Hengstenberg, Hofmann și alții), oferă un palier destul de restrâns al sensurilor. Pe de altă parte, pentru a-l urma pe Knobel care interpretează *sharathim* (închinătorii lui Dumnezeu) și cu toate acestea prezintă lexiconul cu un cuvânt nou, și pentru a pronunța cuvântul *serafim* ca fiind o eroare a copiștilor, ar fi un exces de concesie al omnipotenței divine care ar trebui să locuiască în cerneala unui cărturar german. Cu toate acestea, este admisibil și grea interpretarea numelui ca semnificând duhurile directe ale luminii sau ale focului deoarece adevăratul sens al *saraph-ului* nu este *urere* (a arde), ci *comburere* (a aprinde focul sau a arde complet). Umbreit se străduiește să facă dreptate acestui tranzitiv prin adoptarea explicației „ființe de foc" prin care este opusă și distrusă toată corupția pământească. Totuși viziunea însăși pare să indice o semnificație mult mai distinctivă și mai specială în nume, care apare numai în acest pasaj al lui Isaia.

366 C.F. KEIL, F.DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament*..., 192.

367 Ioan CHIRILĂ, *Fragmentarium exegetic filonian* (Cluj-Napoca: Limes, 2002), 105.

368 Ceea ce se spune în Sfintele Scripturi, anume că serafimii strigă unul către altul (Is 6, 3), arată prin aceasta că ei își comunică în chip nevăzut unii altora cunoștințele viziunii lor divine. Dar cuvântul evreiesc *serafim*, denumește în mod semnificativ naturile cele mai sfinte ale acestora, fiindcă denumirea este luată de la esența întru totul înfocată și arzătoare a vieții lor divine și întotdeauna mobile. Prin aceasta, primii îngeri comunică celor de-al doilea din cunoștințele pe care ei le au despre Dumnezeu. SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Ierarhia* Cerească..., 100.

Treimi, Isaia a auzit cântarea antifonală sau hipofonală a serafimilor, nu numai că ar fi putut știi că această închinare neîntreruptă adusă lui Dumnezeu a fost lucrarea lor binecuvântată, dar și pentru că forma această doxologie, precum doxologiile Apocalipsei, căci avea o anumită semnificație istorică în comun cu întreaga scenă[369].

Întreita repetare a adjectivului *Sfânt*, din relatarea isaianică se referă la Unul Dumnezeu, în Treime cântat[370]. Faptul că trei este numărul de unități dezvoltate și totuși de sine stătătoare, își are temeiul final în condițiile în care este numărul procesului trinitar și în consecință, trisaghionul serafimilor (ca cel al heruvimilor din Apoc 4, 8), indiferent dacă Isaia era conștient de el sau nu, subliniază, pe Dumnezeul Cel treimic[371]. Profetul se referă și la dezvăluirea tainei Duhului[372], lucrarea Persoanei Duhului Sfânt, viziunea lui Isaia având loc în Templul din Ierusalim[373].

---

369 Steven A. MCKINION, *Ancient Christian Commentary on the Scripture – Isaiah 1–39*, (Illionis: InterVarsity Press, 2004), 124.

370 Knobel afirmă că repetarea de trei ori a cuvântului *Sfânt*, servește să-i acorde Acestuia un accent mai mare. Fără îndoială, oamenii sunt obișnuiți să spună de trei ori ceea ce doresc să afirme într-o manieră exhaustivă și satisfăcătoare; căci trei este numărul unității extinse, de dezvoltare satisfăcătoare, a notei-cheie extinsă în coarda muzicală. Karl August KNOBEL, *Commentary on the Prophet Isaiah*, (Kuryef. exeget. Handb. z. A. T., 1861), 35. Însă, în acest context isaianic, Origen menționează: Învățătorul meu de limba ebraică obișnuia să spună că cei doi serafimi, care sunt descriși la Isaia trebuie înțeleși ca fiind Mesia și Duhul Sfânt. De vreme ce începutul și sfârșitul tuturor lucrurilor nu poate fi cuprins decât de Dumnezeu, Iisus Hristos și de către Duhul Sfânt, acesta a fost motivul pentru care Isaia vorbea despre faptul că în viziunea pe care o avuse. Deoarece doar cei doi serafimi acoperă fața și picioarele lui Dumnezeu cu aripile lor, atunci putem lansa ipoteza conform căreia nici oștirile sfinților îngeri, nici sfintele Scaune, nici sfintele Domnii, nici Stăpâniile, nici Sfintele Începătorii sau Puteri nu pot să cunoască începutul tuturor lucrurilor și sfârșitul universului. ORIGEN, *On First Principles,* 1 (United States of America: OUP Oxford, 2017), 311.

371 Pitagoreicii au demonstrat în chip rațional faptul că numerele au fost primul principiu al tuturor lucrurilor, dar Scriptura ne învață că Dumnezeu a creat lumea cu zece cuvinte tari și a terminat-o în șapte zile, și că El este primul Principiu al tuturor numerelor. Însă, profetul Isaia, include Duhul Sfânt în slava Trinității atunci când spune: „Am văzut pe Domnul stând pe un tron înalt; serafimii stăteau deasupra și spuneau unii către alții: „Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot!”, iar într-un pasaj ulterior spune: „Am auzit vocea Domnului spunând: Mergi și spune poporului acestea: Ascultați cu atenție, dar nu veți înțelege, veți privi cu ochii voștri dar nu veți vedea” CAESARIUS AL ARLESULUI, *One Holy Spirit,* ACCS 10 (United States of America: InterVarsity Press, 2004), 104.

372 Heruvimii și Serafimii îl laudă neîncetat și spun: „Sfânt, Sfânt Sfânt este Domnul Savaot!” Nu spun o singură dată, ca să nu credem că este vorba despre unul singur, nici de două ori, ca să nu excludem Duhul Sfânt; aceștia nu sunt „sfinți” (la forma de plural), ca să nu ne imaginăm că este vorba despre o pluralitate, ci aceștia repetă de trei ori și spun același cuvânt, astfel că, chiar și într-un imn putem face distincția persoanelor Trinității și individualitatea Dumnezeului-Tată, iar în timp ce spun acestea, îl proclamă pe Dumnezeu. SF. AMBROZIE AL MILANULUI, *On the Holy Spirit*, NPNFC 10 (Michigan: Grand Rapids, 1979), 151.

373 Dumnezeu rămâne inaccesibil atât oamenilor, cât și ființelor cerești. Însă, referindu-ne la textul isaianic (Is 6, 1–2), care este pricina pentru care-și acoperă fețele, punându-și înainte aripile? Care este taina conform căreia, ei nu pot îndura străfulgerarea plină de strălucire și acele raze de lumină care veneau dinspre tronul Slavei? Cu toate că ei nu vedeau lumina în însăși puritatea ei, nici esența lui Dumnezeu lipsită de acoperire, le stătea înainte chipul coborârii către cele văzute. Dar ce este coborârea? Este modul prin care Dumnezeu nu Se arată așa cum este, ci Se arată pe El Însuși după

Profetul Isaia nu s-a ferit de a face referire la Treimea de Persoane și de unitate a ființei Care i s-a revelat, când acesta spune că a văzut serafimii spunându-și unul, altuia „Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot”. De altfel, repetarea adjectivului „Sfânt”, face referire la cele trei persoane ale Treimii; „Domnul Savaot” este menționat o singură dată, făcând trimitere la unitatea naturii divine. Astfel, Tatăl este Unul Care singur prin firea Sa, L-a născut pe Fiul; iar Fiul este Unul, Care singur a fost născut din firea Tatălui; iar Duhul Sfânt este Unul, Care singur a purces din firea Tatălui și a Fiului. Toate acestea nu sunt posibile pentru un om, adică să se nască pe sine, să se nască din sine și să provină din sine. Astfel, pentru că a genera este diferit de a fi născut, iar a proveni este diferit de a naște și a fi născut, este limpede faptul că Tatăl este diferit, Fiul este diferit și Duhul Sfânt este diferit. Astfel, Trinitatea se referă la Persoanele Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh[374].

În acest cânt, se folosește apelativul „Domnul” în formă singulară, dar se repetă conceptul *Sfânt* de trei ori (cu referire la Trinitate), vizând esența unică a Dumnezeirii. Această doxologie surpinsă de Isaia, indică Trinitatea, iar sintagma „Domnul Savaot”, indică unitatea esenței divine. Mai mult, serafimii, în cântul lor, laudă esența eternă pentru că a umplut întregul pământ cu slava Sa. Întreaga lucrare se desăvârșește prin Întruparea Dumnezeului și Izbăvitorului nostru deoarece după venirea Stăpânului, popoarele au primit raza cunoștinței divine[375].

cum poate fi văzut de către cel ce este în stare să-L contemple, potrivindu-Și chipul în care apare pe măsura slăbiciunii celor care Îl privesc. Faptul că avea loc o coborâre apare evident chiar din cuvintele profetului. Dar Dumnezeu nu Se așază, acesta fiind modul în care nu pot apărea decât ființele corporale. Iar cât privește cuvintele *pe un scaun*, Dumnezeu nu poate fi cuprins într-un scaun, câtă vreme Dumnezeirea nu poate fi circumscrisă vreunui lucru. Dar serafimii nu puteau îndura nici măcar o asemenea coborâre, cu toate că I se aflau în preajmă: *serafimii stăteau în jurul Lui*. Prin urmare, faptul că se aflau în preajmă era mai degrabă pricina pentru care nu puteau să-L vadă. Fiindcă nu se vorbește despre un anumit loc, ci Duhul Sfânt dorește să arate că, deși serafimii se află mai aproape de esența divină decât noi, tot nu o pot contempla. De aceea și spune: *serafimii stăteau în jurul Lui*, nu pentru a ne induce ideea unui numit loc, ci dezvăluind prin apropierea locului faptul că ființa lor este mai apropiată de Dumnezeu decât a noastră. Însă, noi nu întrezărim caracterul incomprehensibil al lui Dumnezeu așa cum o fac acele puteri, ca unele care sunt mai pure, mai înțelepte și mai străvăzătoare decât îi stă în putere naturii umane. De aceea, când îl auzi pe profet că spune: *L-am văzut pe Dumnezeu* (Is 6, 1), să nu ne închipuim că el a văzut acea esență, ci numai chipul coborârii, ba încă și pe acesta mai nedeslușit decât Puterile de Sus deoarece nu a avut puterea să vadă precum heruvimii. Dar această preafericită substanță rămâne totuși și o taină, câtă vreme omul nu poate privi fără teamă nici măcar ființa îngerului (Dan 10, 8). SF. IOAN GURĂ DE AUR, *On the Incomprehensible nature of God*…, FC 72 (Washington: The Catholic University Press, 1988), 103–5.

374 FULGENTIUS AL RUSPEI, *Trinitarian Relationships. To Peter on the Faith*, ACCS 10 (United States of America: InterVarsity Press, 2004), 64.

375 THEODORET DE CYR, *Commentary on Isaiah*, SC 276, 260–2. Astfel, gurile serafimilor sunt pline de binecuvântări. Acestea închină doxologia deoarece își arată respect unul altuia, ambii oferind și primind doxologie. Aceștia spun „Sfânt” de trei ori, concluzionând cu „Domnul Savaot”. Aceasta

Așadar, taina Duhului, precum și a întregii Treimi, se revelează în acest context profetic însoțit de teofanie[376]. Iar această lucrare serafimică din contextul isaianic, stă sub oblăduirea Persoanei Duhului[377]. Astfel, prin serafimii menționați de Isaia[378] se descoperă taina Treimii, frumusețea fiecăreia dintre cele Trei Persoane[379]. În acest sens, argumentăm în cheie exegetico-patristică faptul că Fiecare din Treime posedă atributul sfințeniei, și Una este Dumnezeirea în ființă[380]. Este interesantă și argumentarea hrisostomică, cu privire la acest act de slăvire a serafimilor adus Persoanelor Sfintei Treimi[381]. În integralitatea lui, trisaghionul biblic poartă în sine revelarea

demonstrează că Sfânta Treime există într-o singură esență divină. Toți mărturisesc existența Tatălui, alături de Fiul și de Duhul. Nimic nu îi separă pe Cei numiți și nici nu Le deosebește natura. Este vorba despre contrariu. Recunoaștem un Tată în Trei Persoane. SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Commentary on Isaiah*, 1 (Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2008), 143. Deoarece aceștia își spun unul altuia sau, potrivit limbii ebraice, acesta aceluia, adică reciproc, în laudă lui Dumnezeu. Iar serafimii spun: „Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot”, arătând că misterul Treimii poate fi revelat într-o singură esență divină. De asemenea, aceștia mărturisesc că nu doar templul iudeilor este plin de slava Lui, ci întreg pământul, căci El Și-a asumat trupul uman pentru izbăvirea noastră și a coborât pe pământ. FERICITUL IERONIM, *Commentary on Isaiah* (*P.L.* 73:86–7).

376 Pe Domnul trebuie să-L slăvim împreună cu heruvimii, pe Cel ce unește Treimea întru Unul Domn (Is 6, 3), arătându-ne substanța primă pe cât se poate primi, căci aripile lor sunt deschise cu mare sârguință. SF. GRIGORE DE NAZIANZ, *Oration XXXIV. On the arrival of the Egyptians,* NPNFC 7 (Michigan: Grand Rapids, 1974), 37.

377 Cum ar putea zice serafimii: *Sfânt, Sfânt, Sfânt* (Is 6, 3), dacă n-ar fi fost învățați de Duhul de câte ori se cade să rostească această doxologie?. SF. VASILE CEL MARE, *On the Spirit,* NPFNC 8 (Michigan: Grand Rapids, 1975), 24.

378 Însă, ce însemnătate poate avea această întreită rostire a aceluiaș nume, *Sfânt*? Iar dacă întreită este repetarea, cum se face atunci că una este slăvirea? Dacă este un singur act de slăvire, de ce se face o întreită repetare?. SF. AMBROZIE AL MILANULUI, *Selected Works and Letters. On the Christian Faith,* II. XII, NPFNC 10 (Michigan: Grand Rapids, 1987), 238.

379 SF. GRIGORE DE NYSSA, *Dogmatic treatises: Against Eunomius*, NPFNC 5 (Michigan: Grand Rapids, 1987), 64.

380 Tatăl este Sfânt, Fiul este Sfânt, Duhul Sfânt este Sfânt, Unul singur este Dumnezeu în ființă, Dumnezeu adevărat. Căci, adevărata sfințenie este una, după cum Unul este Stăpânul, iar sfințenia cea adevărată care ține de firea divină una este. Astfel, heruvimii și serafimii Îl slăvesc cu glas puternic. Și spun nu o singură dată, chiar dacă au cunoștința faptului că Cei Trei sunt Una – pentru că nu voiesc să-L excludă pe Fiul; și spun nu de două ori – pentru că nu voiesc să excludă Duhul; nici nu folosesc pluralul (sfinți), pentru ca nu cumva să ne închipuim că ar fi o multitudine nedefinită de persoane, ci repetă de trei ori același cuvânt, pentru ca și prin imn și cântare să înțelegem deosebirea dintre Persoanele Treimii și unimea Celui Preaînalt- iar prin această zicere a lor, ei mărturisesc pe Dumnezeu.SF. AMBROZIE AL MILANULUI, *Selected Works and Letters. On the Holy Spirit...*, 151.

381 Vezi cu câtă teamă, cu câtă frică Îl numesc, slăvindu-L și lăudându-L? Dar numai pentru a ști cu prisosință că nu-i este dat niciunei puteri create să cunoască aceasta, îi vom asculta pe îngeri. Cum așa? Stau ei acolo de vorbă despre esența lui Dumnezeu și o cercetează pornind de la ei înșiși? Nicidecum. Dar ce fac atunci? Preamăresc, se închină, înalță neîncetat cânturi de laudă și imne mistice cu o adâncă înfricoșare. Și unii rostesc: *Slavă întru cei de Sus lui Dumnezeu* (Lc 2, 14), iar serafimii: *Sfânt, Sfânt, Sfânt* (Is 6, 3) și își pleacă ochii, neavând putere să îndure nici măcar coborârea lui Dumnezeu spre a fi laolaltă cu ei; iar heruvimii: *Binecuvântată fie slava Domnului în locul unde sălășluiește El* (Iez 3, 12), nu în sensul că ar exista un loc în care Dumnezeu ar

Treimii în Unime demonstrând totodată și încredințarea profetului în acest act teofanic[382]. Discursul profetului cu privire la Persoana Duhului din cadrul vedeniei poate fi identificat, relaționând contextul de față (Is 6, 3) cu un alt cadru pnevmatic și anume: „Și lumina lui Israel se va face foc și Sfântul său o flacără și va arde și va mistui spinii și bălăriile uscate, într-o singură zi!" (Is 10, 17)[383].

Când Isaia a auzit această doxologie, el a stat în picioare la cea mai îndepărtată distanță de Cel care ședea pe tron, adică lângă ușa palatului ceresc sau a templului. Ceea ce el încă a mai simțit și a mai văzut, continuă să relateze în vers. 4: „Și temeliile pragurilor s-au zdruncinat cu vocea celor ce plângeau și casa a devenit plină de fum"[384]. De fiecare dată când corul serafimilor a început cântecul lor, susținerea pragului pridvorului în care Isaia stătea, tremura. Clădirea a fost cuprinsă de frica reverențială în întreaga sa întindere și până în cele mai adânci colțuri ale sale: pentru că în starea de binecuvântare nimic nu stă imobil sau nesusceptibil în relație cu duhurile de acolo; dar toate lucrurile se formează așa cum erau, *accidentia* personalității lor libere, cedând impresiilor lor și urmărindu-le în mod voluntar în toate emoțiile lor[385].

Casa a fost, de asemenea, „plină de fum". Mulți compară acest lucru cu apariția similară în legătură cu templul lui Solomon (1 Rg 8, 10), dar Drechsler afirmă

---

sălășlui, nicidecum, ci în sensul în care noi folosim în plan omenesc espresiile *ar fi* sau *oricum ar fi*, pe cât este de chibzuit să vorbim în acest chip despre Dumnezeu. Totuși facem acest lucru fiindcă limba de care noi ne folosim este numai omenească. SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Homilies on the Statues*, VII, NPFNC 9 (Michigan: Grand Rapids, 1975), 394. Vezi și SF. IOAN GURĂ DE AUR, *On the Incomprehensible nature of God*..., 66.

382 SF. GRIGORE DE NAZIANZ, *The Homilies of Saint Gregory the Great on the Book of the Prophet Ezekiel*, II.IV (Center for Traditionalist Orthodox Studies, 1990), 198. În imnografia liturgică, este subliniată această lucrare: „Isaia cel binecredincios, fiind trimis de la Dumnezeu celor ce nu știau, ai propovăduit pe Tatăl, pe Cuvântul și pe Preasfântul Duh, o Treime întru o fire". *Minei pe Mai* (București: IBMO, 2012), 80.

383 Isaia arată aici, că Duhul Sfânt nu este doar lumină, ci și foc (Is 10, 17). Din acest motiv, proorocii L-au numit foc purcezător, căci în aceste trei puncte se vede cel mai lămurit slava lui Dumnezeu: Stăpânului a toate, firesc Îi este a sfinți, iar a lumina ține de firea focului și a luminii. Căci, Domnul Dumnezeul tău este foc mistuitor (Deut 4, 24). SF. AMBROZIE AL MILANULUI, *Selected Works and Letters. On the Holy Spirit*..., 112.

384 Prin *ammoth hassippim*, LXX., Vulgata, Codex-ul Siriac și alții înțeleg boiandrugii, grinzile de susținere ale *superliminaria*, care au închis ușa de sus. Dar așa cum *saph* este folosit în alte locuri pentru a indica pragul și pridvorul (*limen și vestibulum*), *ammoth hassippim* trebuie înțeles în sensul (perfect adecvat) „fundamentele pragurilor" (*ammah*, care poartă aceeași relație cu אם, mamă, ca un pântece la mamă, este folosită pentru a desemna baza receptivă în care treptele ușilor cu icurile lor au fost inserate, ca și talmudicul *ammetah derechayyah*, cadrul sau cutia de mână (Berachoth, 18b) și *ammath megerah*, lemnul care este tăiat cu fierăstrăul și îl menține ferm în compoziția lui (Kelim 21, 3); în acest sens, se poate compara și *Schraubenmutter* (literalmente: piulița-mamă, care primește și ține șurubul cilindric).

385 C.F. KEIL, F.DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament*..., 194.

corect că cele două cazuri nu sunt paralele, căci Dumnezeu a atestat pur și simplu prezența Lui prin norul de fum în spatele căruia S-a tăinuit pe Sine Însuși, în timp ce aici nu era nevoie de o astfel de atestare a sinelui[386]. În acest caz, Dumnezeu nu locuiește în nor și în întuneric, căci fumul este reprezentat aici, ca efect al cântecelor de laudă în care s-au unit serafimii și nu din prezența lui Dumnezeu. Fumul era consecința imediată a cântecului de laudă al serafimilor[387].

Dumnezeu este în El Însuși Cel Sfânt (קָדוֹשׁ – *qadoș*)[388], adică Cel transcedent, dincolo de/sau peste lume, Lumina adevărată, puritatea fără pată, Cel desăvârșit. Slava Lui (kavod) este sfințenia Sa manifestată[389] sau sfințenia Sa este acoperită ori ascunsă în slava Lui. Astfel, întreaga lucrare a lui Yahwe, poartă pecetea universalismului sfințeniei Sale, ce trebuie să devină manifestată sau ca slava Lui să devină plinătatea întregului pământ (Num 14, 21; Is 11, 9; Avac 2, 14). Acest plan al lucrării lui Dumnezeu stă înaintea lui Dumnezeu, ca dar al Său din veșnicie; și serafimii o posedă și ei, ca temă a cântecului lor de laudă[390].

Însă, sfințenia este un atribut intrinsec al lui Yahwe și implicit al celorlalte Persoane din Treime: Fiul și Duhul[391]. Dar Isaia era un om ce trăia în mijlocul istoriei și se îndrepta spre acest scop, iar strigătul serafimilor în forma exactă în care acesta a ajuns, i-a arătat ceea ce va veni în cele din urmă pe pământ în timp ce formele cerești care i-au fost făcute vizibile, l-au ajutat să înțeleagă natura slavei divine cu care pământul trebuia să fie umplut. Întreaga carte a lui Isaia conține urme ale impresiei făcute de această viziune extatică[392].

---

[386] Moritz DRECHSLER, *Prophet Jesaja*, (Berlin: Gustav Schlawitz, 1851), 124.

[387] C.F. KEIL, F.DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament...*, 194–5.

[388] Acest concept nu conferă același sens și nu are aceleași implicații, în toate situațiile când este utilizat; Dumnezeu este caracterizat ca fiind Sfânt, însă acesta este un construct prezentat altfel decât atunci când vreunul dintre noi, oamenii, este relatat în această manieră. Ce semnificație ar putea avea reacția lui Isaia la auzul glasurilor de serafimi: „Și am zis: Vai mie, că sunt pierdut! Sunt un om cu buze spurcate și locuiesc în mijlocul unui popor cu buze necurate. Și pe Domnul Savaot L-am văzut cu ochii mei! (Is 6, 5) – atâta timp cât noi știm bine că proorocul se afla într-o stare de curăție și de sfințenie? Însă, dacă noi, oamenii, ne raportăm la sfințenia celor de sus, de bună seamă că ne descoperim plini de toată necurăția. Îngerii sunt sfinți, arhanghelii sunt sfinți, heruvimii și serafimii, la rândul lor, sunt sfinți – dar și sfințenia acestora depinde de obicieiul la care ne raportăm, și anume dacă ne luăm ca referință pe noi, oamenii, sau puterile cele cerești. SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Homilies on the Gospel of St. John...*, 49.

[389] Otto KAISER, *Isaiah 1–12*, (United States of America: Westminster Press, 1983), 78–9.

[390] S. H. WIDYAPRANAWA, *The Lord Is Savior: Faith in National Crisis: A Commentary on the Book of Isaiah 1–39*, (Michigan: Grand Rapids, 1990), 32.

[391] Pr. Cristian PRILIPCEANU, *Teologia numelor divine din Vechiul Testament* (Iași: Doxologia, 2014), 304–6.

[392] Numele preferat al lui Dumnezeu în gura profetului, și anume: „Sfântul lui Israel" (*kedosh Yisrael*), este ecoul acestui Trisaghion serafic și faptul că această denumire are deja loc cu o preferință atât de marcantă din partea profetului în excursurile din cap. 1, 2–4, 5, susținând astfel ideea că Isaia

Văzătorul care la început a fost copleșit și învăluit de vederea maiestuoasă își recuperează acum, conștiința de sine: „Vai de mine pentru că sunt pierdut, căci eu sunt un om cu buze necurate și locuiesc în mijlocul unui popor cu buze necurate, căci ochii mei au văzut pe Împăratul, Domnul oștirilor” (Is 6, 5)[393]. Că omul nu poate să-L vadă pe Dumnezeu fără să moară este adevărat și a fost convingerea Vechiului Testament de-a lungul întregii vieți (Ieș 33, 12)[394]. El trebuie să moară pentru că sfințenia lui Dumnezeu este pentru păcătos, foc mistuitor (Is 33, 14), iar distanța infinită dintre creatură și Creator este suficientă pentru a produce efectul de prosternare, pe care nici serafimii nu l-au rezistat fără a-și înveli fețele lor.

Isaia se consideră prin urmare ca fiind pierdut[395], și cu atât mai mult identificându-și propria condiție morală, interioară în planul ad intram, iar în planul ad extram, fiind membru al mahalei, a cărei stare interioară era identică. Păcătoșenia propriei sale persoane a fost dublată datorită legăturii naturale, ce o deținea în codul lui genetic, ca nelegiuire a națiunii de care aparținea. El numește această nelegiuire, necurăție a buzelor fiindcă s-a aflat în mijlocul corurilor ființelor, care-L lăudau pe Domnul cu buze pure, deci în planul sensibilului, acolo unde el a experiat *kavod Yahwe*. Dar pentru a sta înaintea Domnului oștirilor, a Regelui înălțat, Căruia Îi este adus omagiu de către toți, profetul se simte obligat să rămână în tăcerea conștiinței profunde a necurăției sale, acest lucru exercitând înlăuntrul său, angoasa anihilantă a condamnării propriului sine, în mărturisirea făcută de văzătorul căit, de păcatele sale[396].

descrie aici, prima sa chemare. Toate profețiile lui Isaia poartă numele lui Dumnezeu ca pecete a lor. Acest lucru apare de douăzeci și nouă de ori, respectiv de douăsprezece ori în capitolele 1–39 și de șaptesprezece ori în capitolele 39–66. Așa cum a observat bine Luzzatto, „profetul, ca și cum ar fi avut vreun presentiment a faptului că autenticitatea celei de-a doua părți a cărții sale ar fi fost contestată, a pecetluit ambele părți cu acest nume al lui Dumnezeu, „Sfântul lui Israel”, ca și cum ar fi fost sigiliul lui”. Singurele pasaje în care apare acest cuvânt sunt: de trei ori în Cartea Psalmilor (Ps 70, 22; 78, 41; 90, 19) și de două ori în Ieremia (Ier 1, 29; 2, 5), nu fără vreo aluzie la Isaia. Ea constituie o parte esențială a semnăturii profetice distinctive a lui Isaia. Și aici, ne referim la sursa din care a izvorât. C.F. KEIL, F.DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament*..., 196.

393 SF. IOAN CASSIAN, *Conferences and Institutes. The Third Conference of Abbot Theonas*, NPFNC 11 (Michigan: Grand Rapids, 1978), 529.

394 Proorocii nu au proorocit numai prin cuvânt, ci și prin vedere, prin felul lor de viață, prin faptele pe care le săvârșeau, potrivit îndrumărilor pe care le primeau de la Duhul. Astfel, în chip tainic, ei L-au văzut pe Dumnezeu, după cum însuși Isaia mărturisește: „…pe Domnul Savaot L-am văzut cu ochii mei!” (Is 6, 5) – arătând prin aceasta că omul trebuie să-L vadă pe Dumnezeu cu ochii și să-I audă vocea. SF. IRINEU DE LYON, *Adversus Haeresis*, IV, XX, 490.

395 Conceptul *nidmethi*, ca și ολωλα, *perii*, consituie o preterie ce denotă faptul că nu este completat în exterior, ci este încă efectuat în ceea ce privește propria conștiință a omului.

396 H.D.M. SPENCE-JONES, *The Pulpit Commentary: Isaiah*, (Bellingham: Logos Research Systems, Inc., 2004), 234. Când mintea e răpită prin dragoste de cunoștința dumnezeiască și, ieșind afară din toate cele făcute, simte nemărginirea dumnezeiască, atunci, copleșită fiind de prezența divină,

Această mărturisire a fost urmată de iertarea păcatelor sale, printr-un sacrament ceresc care i-a fost transmis prin intermediul unei dezlegări serafice sau, dacă interpretăm în cheie pnevmatologică, accentul interferează cu Persoana Duhului, Care îi conferă profetului starea de înnoire prin actul euharistic (Is 6, 6–7)[397]. Unul dintre ființele care Se purta în jurul Domnului (n.n. Duhul), S-a dus la altarul tămâierii și a luat un *ritzpah*, adică fie o piatră roșie-caldă (*calculum*, *radfe* sau *radafe*) sau conform tradiției dominante un cărbune roșu-fierbinte (*ratzeph = rashaph*, a împrăștia scânteile, scânteia sau strălucirea: *gacheleth*), și aceasta cu o pereche de clești[398].

Cu acest cărbune roșu-fierbinte[399], El i-a pecetluit gura întinată a profetului, adică acel membru al trupului său, de a cărui necurăție s-a plâns[400], astfel asigurându-l de iertarea păcatelor sale prin aplicarea acestui semn sacramental[401]. Construcția cu *vav* conectează ceea ce este afirmat de verbul *naga* (a atins) și de adverbul *sar* (un beneficiar), ca fiind simultane, iar pronumele *zehi* (acest) punctează ca neutru, în

---

se trezește la simțirea smereniei sale asemenea dumnezeiscului Isaia și rostește cu uimire, cuvintele proorocului: „O, nenorocitul de mine! Sunt pierdut! Căci om fiind și buze spurcate având și locuind în mijlicul unui popor ce are gură spurcată, am văzut cu ochii mei pe împăratul Domnul Savaot" (Is 6, 5). SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Cele patru sute capete despre dragoste, Întâia sută,* în *Filocalia*, 2 (București: Humanitas, 2005), 71.

397 Cărbunele de foc este unul dintre exemplele în virtutea căruia putem vorbi despre Dumnezeire, în sens figurat, ca despre un foc: „În pâinea Ta, Doamne, aflăm tăinuit Duhul care niciodată nu se sfârșește; în vinul Tău, Stăpâne, sălășluiește focul cel nesecat: Duhul este în pâine, Focul este în vin – iată de ce minune de neînchipuit s-au învrednicit buzele noastre". SF. EFREM SIRUL, *Saint Ephrem`s Commentary on Tatian`s Diatessaron*, Journal of Semitic Studies, 2 (1993), 104.

398 C.F. KEIL, F.DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament...*, 196–7.

399 Imaginea jăratecului, ca agent purificator, apare în numeroase imne și cântări ale Bisericii. De pildă: „Cărbunele dumnezeiescului foc mai înainte l-a văzut Isaia cu închipuire și, curățindu-și buzele, s-a învrednicit proorociei". *Minei pe Mai* (București: IBMO, 2012), 65. „Cu cărbune se curățește Isaia (Is 6, 6–7), prevestind Cărbunele cel nematerialnic, Care S-a întrupat din tine, Fecioară, mai presus de cuget; Care arde toate păcatele cele trupești ale oamenilor și îndumnezește, din milostivire, firea noastră, ceea ce ești cu totul fără de prihană". *Penticostar* (București: IBMO, 2012), 191. Iar în vremea praznicului Botezului Domnului, ideea purificării este reiterată astfel: „Cărbunele, pe care mai înainte l-a văzut Isaia aprinzându-se, în apele Iordanului a ars tot păcatul și a dat celor sfărâmați a doua zidire. Pentru aceasta, lăudând, să cântăm: Să binecuvinteze toată făptura pe Domnul și să-L preaînalțe întru toți vecii". *Minei pe Ianuarie* (București: IBMO, 2012), 107.

400 O situație similară întâlnim și în Cartea lui Ieremia (Ier 1, 9), unde gura profetului este atinsă de mâna lui Yahwe și, prin această lucrare teandrică, proorocul se face sănătos.

401 Proorocul își dorea să se curățească, motiv pentru care cărbunele încins nu i-a pricinuit niciun fel de vătămare, ci l-a pregătit ca să se poată împărtăși de strălucirea slavei celei dumnezeiești: Isaia zice că a văzut pe Cel ce ședea cu slavă pe tronul cel înalt și ridicat, pe Cel a cărui înfățișare, mărire și față nu a putut să o vadă. Căci, dacă ar fi putut, ar fi spus, fără îndoială, cum a făcut cu celelalte pe care le-a văzut, numărându-le aripile și descriind starea și zborul lor. Numai glasul, zice că l-a auzit, când s-a ridicat pragul cel de sus al ușii de cântarea serafimilor și casa s-a umplut de fum și i s-a pus printr-unul din serafimi un cărbune pe buzele sale. Căci, făcându-se aceasta, nu numai buzele, ci și auzul i se curățește spre primirea cuvântului. Se ridică pragul cel de sus, ca să poată contempla neîmpiedicat cele dinlăuntru. SF. GRIGORE DE NYSSA, *Commentary on the Song of Songs*, (Brookline: Hellenic College Press, 1987), 224–5.

ceea ce privește cărbunele de foc. Viitorul *tecuppar* este unul consecvent, separat de *vav* conversiv, în scopul de a aduce subiectul în prim-plan deoarece este practic imposibil ca îndepărtarea vinovăției să fie considerată ca imediată și momentană, iar curățirea păcatelor să se întâmple treptat[402].

Faptul că vinovăția profetului a fost iertată devine dovada cea mai elocventă a faptului că expiația a fost completă. *Cipper*, cu „păcatul" în acuzație sau guvernat de עַל, înseamnă a-l acoperi, a-l stinge sau a-l distruge (Is 28, 18), astfel încât nu are existență în relația cu dreptatea lui Dumnezeu. Toată necurăția a fost arsă departe de gura profetului. Prin urmare, serafimul a făcut ceea ce denotă numele său: el a ars sau a ars departe (*comburit*). Totuși, El a făcut acest lucru nu în virtutea naturii sale de foc, ci prin intermediul Focului divin, pe care l-a luat de pe altarul ceresc[403].

În cheie pnevmatologică, această iertare a necurăției profetului, i-a fost adusă de către Duhul cel Sfânt al lui Yahwe fiindcă iertarea păcatelor Îi este firească și este împărtășită cu Tatăl și cu Fiul, nu însă și cu îngerii. Această lucrare o are numai Tatăl și numai Fiul, și numai Duhul Sfânt. În acest sens, în vers. 6–7 avem de a face cu o paradigmă între planul anghelologic și cel pnevmatologic, care se rezolvă în maniera harului Sfântului Duh[404].

Focul, care s-a dezvăluit în fum și a consumat darul tămâiei și care trebuie să fi fost divin din cauza puterii sale expiatorii, a constituit efectul dragostei lui Dumnezeu, cu care El a răsplătit ofrandele serafimilor[405]. Astfel, serafimii au fost vehiculele și mediile focului iubirii divine, la fel ca heruvimii care devin vehicule și medii ale focului mâniei divine. În contextul isaianic, Serafimul ia foc de dragoste de la altar (Is 6, 6–7), iar în alt cadru biblic, heruvimul ia focul mâniei de pe carul tronului (Iez 10, 6–7). În consecință, heruvimii apar ca vehicule și medii ale mâniei ce distruge păcătoșii, sau mai degrabă doxa divină cu partea ei aprinsă, îndreptată spre lume, iar serafimii ca vehicule și medii ale dragostei ce distruge păcatul sau aceeași doxă divină cu partea sa luminoasă, față de lume[406].

---

402 C.F. KEIL, F.DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament...*, 197.

403 Christopher J. H. WRIGHT, *Knowing the Holy Spirit through the Old Testament* (Illionis: InterVarsity Press, 2006), 174–5.

404 SF. AMBROZIE AL MILANULUI, *Selected Works and Letters. On the Holy Spirit...*, 108.

405 Proorocul voiește ca noi să înțelegem că duhurile acestea, care sunt trimise, primesc un nume pe potriva lucrării fiecăruia. De vreme ce îngerul acesta a fost trimis să poarte un cărbune aprins de pe jertfelnic spre a curăța alunecările vorbirii, este numit serafim, pentru ca prin însuși numele lui să indice curățirea prin foc. SF. GRIGORE CEL MARE, *Forty Gospel Homilies*, 34 (Michigan: Cistercian Publications, 1990), 292.

406 Homer HAILEY, *A Commentary on Isaiah: with Emphasis on the Messianic Hope*, (New York: Zondervan, 1992), 254.

Când Isaia fusese absolvit de întinarea sa, adevăratul obiect al scenei cerești a devenit evident: „Și am auzit glasul Domnului, spunând: Pe cine îl voi trimite și cine va merge pentru Noi? Și am răspuns: „Iată-mă aici, trimite-mă pe mine!” El a zis: „Du-te și spune poporului acestuia: Cu auzul veți auzi și nu veți înțelege și uitându-vă, vă veți uita, dar nu veți vedea. Că s-a învârtoșat inima acestui popor și cu urechile sale greu a auzit și ochii săi i-a închis, ca nu cumva să vadă cu ochii și cu urechile să audă și cu inima să înțeleagă și să se întoarcă la Mine și să-l vindec”. Și am zis: „Până când, Doamne?” Atunci El mi-a răspuns: „Până când cetățile vor fi pustiite și vor rămâne fără locuitori, și casele fără oameni și pământul pustiu. Până când Domnul îi va izgoni pe oameni și pustiirea va fi mare în mijlocul acestei țări. Și dacă va rămâne încă unul din zece, și acela va fi hrărăzit focului, ca și terebintul și stejarul, ale căror trunchiuri sunt trântite la pământ. Din butucul rămas, va lăstări o mlădiță sfântă” (Is 6, 8–13)[407].

Pluralul לָנוּ (*la-nu* – pentru Noi) apreciat pe motiv că, într-un caz de reflecție sau de auto-consultare, subiectul devine obiect în antiteză față de el însuși[408], este o *pluralis majestatis*, fiind folosit fără îndoială în contextul isaianic, referindu-se pe de o parte la serafimii, care formează, împreună cu Domnul oștirilor, un consiliu deliberativ (*sod kedoshim*, Ps 89, 8; 1 Rg 22, 19–22, Dan 4, 14) la fel cum, din însăși natura lor ca „fii ai lui Dumnezeu” (*b`ne Ha-elohim*), au făcut o singură familie cu Dumnezeu, Creatorul lor (Ef 3, 15), legate în mod teandric împreună încât ele, însele, să poată fi numite Elohim[409].

---

407 În interpretare atanasiană este zugrăvită următoarea reprezentare, în termeni dramatici, a smeririi de bunăvoie a Fiului, Care a primit trup și a lucrat spre mântuirea noastră, reprezentare fundamentată pe acest context isaianic: „Omul a păcătuit și prin aceasta a căzut. Iar împreună cu omul toate lucrurile au căzut, amestecându-se: de la Adam la Moise, moartea a dobândit stăpânire peste toate, pământul a fost blestemat, iadul s-a deschis. Raiul s-a închis, cerurile s-au mâhnit, omul s-a stricat și s-a sălbăticit, în vreme ce vrăjmașul nostru, diavolul, se bucura ca un învingător asupra noastră. Apoi, Domnul Dumnezeu, în marea Sa iubire de oameni, nevoind ca omul, cel făcut după chipul Său, să se piardă cu totul, a spus: „Pe cine îl voi trimite?” (Is 6, 8). Iar în vreme ce toți ceilalți au rămas la locurile lor, doar Fiul a răspuns: „Iată-Mă, trimite-Mă pe Mine!”. Iar atunci I s-a spus să meargă, să Se facă om, să ia trup și, trup luând, să restaureze întreaga creație. Căci, Lui, asemenea unui doctor, omul I-a fost dat spre tămăduirea mușcăturii șarpelui: ca să dobândească viața, iar cel ce a fost mort să se ridice, ca lumina să risipească întunericul; și, cum El era Cuvântul, pentru ca firea cea rațională a lucrurilor, să se înnoiască. Astfel, toate lucrurile fost-au date Lui, iar El S-a făcut Om, și de îndată lucrurile cele create au revenit în firea lor cea desăvârșită. Pământul primește de acum binecuvântări în loc de blestem, Raiul s-a deschis tâlharului, iadul s-a acoperit, mormintele s-au deschis, morții au înviat, porțile Raiului s-au ridicat și Îl așteaptă pe El”. SF. ATANASIE CEL MARE, *Selected Works and Letters. On Luke 10, 22*, NPNFC 4 (Michigan: Grand Rapids, 1975), 87–8.

408 Ferdinand HITZIG, *Der Prophet Jesaja,* (Heidelberg: Universitätsbuchhändler, 1833), 267.

409 Această idee teologică este în deplină concordanță cu cea noutestamentară, în care biserica credincioșilor este numită Hristos, ca și Hristos, Capul ei (1 Cor 12, 12). Sarcina pentru care a fost căutat omul potrivit nu a fost doar de natură divină, ci cerească în sensul cel mai larg: pentru că nu este doar

Pe de altă parte, acest plural indică sfătuirea trinitară în alegerea încredințării *missio Dei*, iar lucrarea efectivă devine proprie Duhului, căci Acesta este agentul prin care Yahwe exercită asupra profetului actul înnoirii și prin intermediul acestuia către întreaga mahală. Astfel, discursul nu se desfășoară între Yahwe și serafimi sau între Domnul oștirilor și profetul Isaia, ca și cum s-ar consulta cu ei fiindcă Domnul este Sfătuitor pentru fiecare dintre ei, așa cum este demonstrat exegetic de unii rabini[410], ci dialogul de data aceasta se mută în planul ad intram al Sfintei Treimi, unde Mesia și Duhul sunt direct implicați în această misiune, căci implicit *missio Dei*, devine și *missio Filii*, dar cu precădere în acest context *missio Spiritus Sancti*[411]. Observăm faptul că în Noul Testament, vizionarul din Patmos evocă în mărturiile sale (In 12, 40–41), aceste paradigme exegetice, ce sunt atribuite Duhului Sfânt (F Ap 28, 25)[412], fiind surpinse de Septuaginta, dar și de Targume, precum și de versiunile arabe[413].

Următorul cadru exegetic isaianic (vers. 9–13), relevă conținutul acestei misiuni, dar și rolul specific al mesagerului. Însă, în misiunea pe care o are de săvârșit în sânul poporului ales, observăm faptul că Isaia propovăduiește cele pe care le-a experiat în intimitatea tronului Sfintei Treimi, dar aceste paradigme nu își află împlinirea

---

o chestiune în care Dumnezeu Însuși este interesat, că pământul ar trebui să fie plin de slava Lui, dar acesta este și un obiect de îngrijire pentru duhurile care Îi slujesc. Isaia, a cărui anxietate de a sluji Domnului nu mai era suprimată de conștiința păcătoșeniei sale, nu a mai auzit glasul Domnului, ci a exclamat în inconștiința sa: „Iată-mă aici, trimite-mă”. În acest chip, profetul a acționat deja ca mesager al lui Dumnezeu sau a deținut funcția de profet, din partea lui Dumnezeu. Căci, dacă bucuria cu care s-a oferit aici ca mesager al lui Dumnezeu, a fost consecința directă a iertării păcatelor, conștiința păcătoșeniei sale personale și apartenența sa într-o națiune păcătoasă ar fi împiedicat-o până acum să denunțe judecata asupra acestei națiuni. Și întrucât actul profetic se sprijină pe apelul extraordinar din partea lui Dumnezeu, se poate presupune în mod corect că, atunci când Isaia relaționează cu această chemare divină, el descrie experierea de care s-a făcut părtaș în intimitatea sfatului trinitar. Acest lucru este confirmat și de cuvintele profetice, dar și de substanța mesajului. Proorocul devine organul cuvântului lui Dumnezeu și cuvântul lui Dumnezeu era expresia voii Lui, iar voia lui Dumnezeu este un act divin, care nu a devenit încă istoric. Din acest motiv, profetul îndeplinește ceea ce a anunțat că va avea loc: Dumnezeu a fost *causa efficiens principis*, cuvântul propovăduirii a fost *causa media*, și profetul *causa ministerialis*.

410 Abraham Ibn EZRA, *The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah*, (London: InterVarsity Press, 1873), 174. David KIMCHI, *Commentary on Isaiah*, (United States of America: Gorgias Press, 2009), 240. Solomon Bennett FREEHOF, *Book of Isaiah: A Commentary (The Jewish Commentary for Bible Readers),* (New York: Union of American Hebrew Congregations, 1972). Craig A. EVANS, *To See and Not Perceive. Isaiah 6, 9–10 in Early Jewish and Christian Interpretation,* (England: Sheffield Academic Press, 1989). Eliyahu BEN DAVID, Dawn BEN DAVID, *Targum Isaiah in English with Paralell Jewish and Christian Texts,* (United States of America: Tsiyon Team, 2010).

411 A se vedea pe larg aceste paradigme teologice în Valer BEL, *Misiunea Bisericii În Lumea Contemporană, Premise Teologice* 1, (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2004), 15–29; Valer BEL, *Misiunea Bisericii În Lumea Contemporană* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2010), 21–37.

412 Ernst Wilhelm HENGSTENBERG, *History Of The Kingdom Of God Under The Old Testament*, II (Edinburgh: T&T Clark, 1872), 232.

413 John GILL, *Commentary on Isaiah*, (Winterbourne: Ontario, 1999), 6–7.

datorită condiției morale decăzute a acestui popor (Is 6, 10). Astfel, tema împietririi este una destul de controversată, necredința Israelului fiind proorocită pe întreg parcursul Vechiului Legământ, iar Isaia fiind martorul acestei stări de facto. Într-un caz similar, ceea ce ne mărturisește Evanghelistul Ioan cu privire la necredința iudeilor în ceea ce consta Persoana și misiunea Mântuitorului (In 12, 38–41), devine un plan identic cu cel din Isaia. De fapt, în expozeul ioaneic sunt făcute referiri precise la aceste pasaje din Isaia[414].

Orbirea și împietrirea inimii din excursul isaianic sunt o pedeapsă ulterioară, ce urmează necredinței Israelului, după ce Israelul ar fi putut mai înainte să creadă (Is 1, 2; 4, 2–4), aceasta însemnând și perseverarea în necredință, pe când în cadrul ioaneic, fiecare om putea să creadă în Iisus, dar dacă nu a făcut-o înseamnă că aceasta s-a născut din propria vină a omului (In 12, 36), și nu ca rezultat al unei legiuiri divine de care nu au ținut seama. Astfel, majoritatea lui Israel a refuzat să creadă, iar ca urmare, Dumnezeu i-a împietrit în această lucrare recalcitrantă a lor. Toate acestea, erau prevăzute dinainte de Dumnezeu, din zorii veșniciei, au fost vestite prin Isaia (Is 6, 9–13), iar în sfera noutestamentară se arată că aceste profeții ale lui Isaia, s-au împlinit (Mt 26, 56)[415].

Prin urmare, dacă cele două planuri exegetice converg, înseamnă că Isaia nu a proorocit numai pentru vremurile în care a trăit (sec.VIII î.Hr.), ci și pentru timpurile mesianice, iar abordarea ioaneică nu este inventată de către autorul Evangheliei a IV-a, ci provine de la Iisus Însuși (Mt 13, 13; In 9, 39), precum și din faptul că profeția isaianică se împlinește în vremea lui Iisus, o găsim menționată și în cadrul colegiului apostolic (F Ap 28, 26; Rom 11, 8)[416]. Folosindu-se de identitatea locurilor paralele, Ioan a vrut să ne spună ceva în plus, că Cel pe care Isaia L-a văzut șezând pe tron a fost Dumnezeul Cel treimic.

Capitolul 6 al cărții lui Isaia se încheie cu o imagine eshatologică (Is 6, 13), dar care are și valențe anastasice, precum și pnevmatologice. În acest tablou, profetul se folosește de cadrul natural, nu numai pentru a ilustra trăinicia și forța vitală a acestor copaci seculari[417] în vechile vremuri ale istoriei Israelului[418], ci și pentru că

---

[414] Gerhard MAIER, *Evanghelia după Ioan*, 6–7 (Germania: Korntal, 1999), 557.
[415] Gerhard MAIER, *Evanghelia după Ioan*…, 558.
[416] Gerhard MAIER, *Evanghelia după Ioan*…, 559.
[417] Stejarul, *stejari,* s. m. Arbore înalt având tulpina dreaptă, coroana largă, frunzele adânc crestate, culoarea lor fiind verde închis; Terebintul, *terebinți,* s. m. Arbore rășinos, având frunzele întotdeauna verzi, răspândit pe coastele Mediteranei din care se extrag substanțele tanante și mai ales *terebentina (Pistachia terebinthus).*
[418] Michael GRANT, *The History of Ancient Israel*, (New York: Weidenfeld & Nicolson, 2012), 147–52.

ei au constituit simboluri ale Israelului, datorită acestei funcții vitale, de a se ridica din nou din rădăcină, chiar și atunci când au fost complet tăiați[419].

Rădăcina era rămășița care a supraviețuit judecății, iar aceasta va deveni sămânță sfântă, din care noul Israel va apărea, după distrugerea celui vechi. Astfel, pasajul conține descrierea istoriei Israelului până la sfârșitul timpului. Israelul, ca națiune era indestructibil, în virtutea promisiunii făcute de Dumnezeu, dar mahala a fost sortită distrugerii prin sentința judecătorească dată de Yahwe și numai rămășița ar perpetua naționalitatea Israelului și ar moșteni viitorul. Această lege a binecuvântărilor, scufundată în adâncurile blestemului, care a fost cauzată, predomină într-un mod pregnant în istoria evreilor[420], însă calea mântuirii este deschisă tuturor. Prin urmare, mahala este fără speranță, pierdută și numai atunci când a fost tăiată/curățată prin focul Duhului, a devenit sămânță sfântă, mântuită fiind de Yahwe, Cel care păzește legământul, pentru a putea răsări noul și sfântul Israel, care va umple pământul cu roadele lui (Is 27, 6) sau așa cum îl exprimă apostolul Pavel, va deveni „bogăția neamurilor" (Rom 11, 12)[421].

Taina rămășiței i-a făcut pe unii cercetători tradiționaliști să vadă în tulpina ce a rămas în picioare, doborâtă fiind, nădejdea către noul mod de existență (Is 11, 1). Forța întregii relatări din capitolul 6, în special în contextul mai larg al capitolelor 1–12, tinde spre tălmăcirea sensului vers. 13. LXX[422] nu conține ultima frază cu privire la mlădița/sămânța sfântă[423], iar introducerea unui aspect pozitiv în cadrul

---

419 Formele yahbeslieili (uscăciunea), dalleheth (agitație), avverelh (orbire), shachepheth (consum), sunt folosite pentru a denota anumite calități/stări și în special, defecte. A se vedea Daniel MORRISON MILLER, *The New Thematic Concordance*, (Scotland: Christian Focus Publication, Geanies House, Fearn, Ross-shire, 2005), 1350; așa că, aici nu se face referire la actul însuși al tăierii sau al aruncării, ci mai degrabă la starea unui copac care a fost tăiată sau aruncată, deci nu la condiția trunchiului, ci la partea aflată pe fundul pământului, la rădăcina, care este încă lăsată în pământ. Din acest arbore, care fusese lipsit de trunchi și de coroană, în pământ se găsea încă o mazzebeth (adică, o formă de mazzeluli înrudită, o bulionă de rădăcină tranc). Arborele nu era încă în întregime distrus, ci rădăcina ar putea lăstări și să dea drumul unor mlădițe noi. Astfel, rădăcina stejarului și a terebintului, care era un simbol al Israelului, este numită în context isaianic, „mlădiță sfântă". C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament...*, 202–3.

420 Bill T. ARNOLD, Richard S. HESS, *Ancient Israel`s History*, (Michigan: Grand Rapids, 2014), 262–85.

421 Steven A. MCKINION, *Ancient Christian Commentary on the Scripture- Isaiah 1–39*, (Illionis: Intervarsity Press, 2004), 185.

422 „Și în ea mai rămâne o zecime, și din nou va fi pradă, ca terebintul și ca ghinda când cade din teaca ei". Cristian BĂDILIȚĂ, Francisca BĂLTĂCEANU, Monica BROȘTEANU, *Septuaginta*, vol. 6/1. (București: Polirom, 2011), 87.

423 Sfântul Vasile cel Mare identifică această sintagmă ca fiind un detaliu important, care nu trebuie să lipsească: „«Sămânța sfântă este stâlpul lor», negăsindu-se la cei Șaptezeci, este adăugat de Theodotion, având un sens important în continuitate față de cele redate înainte. Aceștia sunt adunați ca terebintul și ca ghinda pentru a fi sămânță sfântă în starea și în statornicia lor". SF. VASILE CEL MARE, *Comentariu la cartea Profetului Isaia* (București: Basilica, 2009), 219.

mesajului sentențial, s-a soldat cu faptul că unii critici au concluzionat cu privire la textul isaianic (Is 6, 9–13), că este un appendix post-exilic. Cadrul sentențial, dar și cel natural în interiorul căruia, stejarul este asociat cu păcatul idolatriei (Is 1, 29–30), devin argumente plauzibile. Însă, datorită diferențelor semantice ce există între variantele de traducere, posibilitățile de interpretare sunt și ele, în ele însele variate, datorându-se atât traducătorilor, cât și copiștilor care încercau a clarifica noțiunile copiate[424].

Observăm faptul că, mesajul sentențial face parte din versetul 13 încă din origini, în varianta Textului Masoretic. Mesajul este potrivit în cadrul acestui context isaianic, dat fiind faptul că similitudinea este aceeași între tăierea unei păduri și alungarea poporului ales. După tăierea acestor arbori falnici, în pământ rămân numai rădăcinile lor, iar din acestea poate să răsară mlădița, căci ea reprezintă viața ce persistă în copacul tăiat[425]. A zecea parte care vor fi rămas credincioși Dumnezeului Celui viu, pot fi comparați cu mlădița, trăind aidoma rădăcinii copacului[426]. Aceștia, vor cădea din bunăstare, dar ei înșiși nu vor suferi distrugerea completă, ci vor rămâne și vor dăiunui, până ce își vor primi iarăși petrecerea lor cea dintâi și vor reveni la cultul inițial[427].

Profeția lui Isaia, s-a împlinit odată cu exilul babilonian, iar prin această rămășiță sfântă există părerea că ar fi vorba de dinastia davidică. Însă, aceste tablouri descriptive ale pustiirii sunt puse în legătură și cu seminția Iuda (Is 5, 29–30; 7, 17–25; 8, 6–9), în timpul războiului Siro-Efraimit. Astfel, textul face referire la o parte din întreaga populație[428], Isaia cuantificând doar o zecime[429]. Dar Dumnezeu voiește ca prin această rămășiță, să dăinuiască poporul ales.

Chiar dacă trunchiurile acestor copaci au fost trântite la pământ, totuși rădăcina a rămas în pământ, iar în ea se află sămânța sfântă, care așteaptă să odrăslească la vremea hotărâtă de Dumnezeu. În interiorul acesteia se află seva, care poartă în sine viul, elementul care dă naștere vieții și care e propriu Persoanei Duhului. Așadar, există și în acest context o împreună-lucrare a Persoanelor Sfintei Treimi. Rădăcina aflată în pământ germinează prin voia Tatălui, se află într-o stare activă, iar la vremea rânduită învie, se supune acțiunii anastasice a Persoanei Duhului, dând naștere unei

---

[424] Gary SMITH, *Isaiah 1–39*, în NAC 15A. (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2007), 197.
[425] SMITH, *Isaiah 1–39*, 197.
[426] Albert BARNES, *Commentary on Isaiah*, (Peabody: Hendrickson, 1870), 144.
[427] SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariu la Isaia*, (Iași: Doxologia, 2013), 136.
[428] SMITH, *Isaiah 1–39*, 198.
[429] Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI, *Studii și comentarii. Proorocia lui Isaia (cap. 6, 5 ș.u.; 7, 1-13)*, *BOR* 1 (1927), 25.

m/Mlădițe tinere, având rolul de a restaura identitatea mahalei și de a o sfinți prin intermediul energiilor Duhului Său și de a-i îndrepta mergerea spre Dumnezeul Cel viu.

II.2.3. Concluzii

Capitolul 6 joacă un rol crucial în interpretarea capitolelor 1–12 deoarece este un punct de referință atât pentru capitolele anterioare, cât și pentru cele care urmează. Alături de capitolul 5 marchează un moment decisiv în planul divin pentru Israel, stabilind hotărârea divină în legea eternă a lui Dumnezeu, Care dezvăluie voia Sa ca fiind sfântă. Astfel, legea lui Dumnezeu care apare în prima parte a cărții lui Isaia (Is 2, 1–4 și Is 4, 2–6), rezonează cu elementele viziunii lui Isaia (Is 6, 1) și este așezată în realitatea stăpânirii eshatologice a lui Yahwe, revelată profetului (Is 6, 5–13), dar și cu descrierea slavei lui Dumnezeu (Is 6, 1–2), însă în partea incipientă a cărții, aceasta apare revelată sub chipul terorii (Is 2, 21). Însă, pe măsură ce întâlnirea cu Dumnezeul cel viu sporește nivelul de înțelegere, întreaga carte începe să reflecte o mărturie veridică cu privire la relatarea despre scopul lui Yahwe, de a restaura Israelul.

Din perspectiva teofaniei, Yahwe i se revelează prin intermediul *qedusa*, profetului, ca fiind Cel Unul în ființă, dar întreit în Persoane, prin cântarea serafimilor dezvăluindu-ni-se Taina Sfintei Treimi. *Missio Dei* se realizează prin trimiterea profetului, să pună în aplicare de ceea ce s-a încredințat în interiorul sfatului intratrinitar. Cu toate acestea, profetul nu este doar un mijloc sau instrument impersonal, ci unul ce se identifică cu poporul său, iar prin intermediul curățirii prin foc și a restaurării, i se conferă statutul de paradigmă a noului care se naște din vechi. În același timp, strâns legată de această mărturie, se află și imaginea ridicării rămășiței credincioase din cenușa distrugerii Israelului, o nouă creație a Dumnezeului treimic.

Criticile cu privire la redactare au depistat în mod corect, în cadrul analizei acestor capitole, existența unui element retrospectiv însă, în opinia mea acestea au perceput semnificația lor, în mod eronat. În cadrul isaianic nu avem de a face cu o interpretare retrospectivă tendențioasă a unui plan politic, ci totul subzistă unui proces de formatare canonică care izvorăște dintr-o lectură holistică a întregului corpus profetic. Dar mesagerul lui Dumnezeu continuă să crească în bogăție și în înțelegere. Acest subiect este astfel adeseori extins spre fragmente mai timpurii aparținând lui Isaia fără a acorda atenție perioadei în care s-au descoperit, ci mai degrabă doar adevărului mărturiei atunci când este analizată din perspectiva semnificației teologice.

Ecoul textelor Vechiului Testament își fac simțită prezența în Noul Testament. Este evident faptul că pasajele isaianice ale împietririi Israelului joacă un rol major în interpretarea misiunii lui Iisus Hristos, atât în cadrul Evangheliilor, cât și în cadrul scrisorilor pauline. În primul rând, interesul față de tema împietririi (Mt 13, 14ff; In 12, 40–41) ca interpretare a unei percepții negative a învățăturilor lui Iisus nu trebuie înțeles ca o coloratură redacțională pentru a explica o misiune eșuată. Mai degrabă, răspunsul la învățăturile lui Hristos este văzut ca parte integrantă a aceleiași lupte a lui Yahwe cu Israel, pe întreg parcursul Vechiului Legământ.

Respingerea și crucificarea lui Iisus a reprezentat punctul culminant din întreaga istorie a Israelului (F Ap 7, 1–60), misterul acestuia rămânând moartea vechiului, și renașterea noului Israel. Sfântul Apostol Pavel reia aceeași idee, mărturisind că Dumnezeu – în ciuda tuturor lucrurilor – nu Și-a respins poporul (Rom 11, 1ff), folosindu-se în argumentarea sa de background-ul isaianic (Is 29, 10), ca și garanție a împietririi Israelului (Rom 11, 8).

În al doilea rând, referința noutestamentară (In 12, 40), este explicită pentru cadrul isaianic (Is 6, 1–13). Exegeza creștină tradițională a tins să interpreteze cuvintele lui Ioan(In 12, 41) într-un mod plat și îngust, ca și cum Noul Testament oferea obiectul real al viziunii profetice. Însă, în fața acestei interpretări înguste care limita viziunea asupra persoanei lui Iisus, se poate argumenta faptul că în capitolul 6 al cărții sale, Isaia vorbește despre Domnul Dumnezeu într-o manieră absolută. În cântarea serafimilor găsim identitatea celor trei Persoane într-o singură esență a lui Dumnezeu-Tatăl, iar descoperirea tainei Sfintei Treimi este lucrarea potrivită Duhului Sfânt, căci oamenilor Se revelează Dumnezeu prin Duhul Său (1 Cor 2, 10). Argumentul forte pentru a susține doctrina Trinității în contextul isaianic și a menționa cele trei Persoane ale Sfintei Treimi, constă și din faptul că în Vechiul Testament este slăvit Dumnezeul Cel treimic, iar dovada cea mai puternică nu derivă din expoziția izolată a textelor, ci mai degrabă dintr-o interpretare holistică a întregului canon al vechiului Israel, dar și din faptul că Biserica creștină a asumat din cultul sinagogal imnul *qedusa*, dându-i locul propriu în Liturghia euharistică.

Totdodată, *qedusa* ne dă mărturie a faptului că Dumnezeirea este o monadă și o unitate în trei Ipostasuri, ce-și revarsă purtarea de grijă în necuprinsa-I iubire peste întreaga creație, de la ființele cele mai presus de ceruri, până la existențele cele mai îndepărtate ale acestui pământ fiindcă Ea este obârșia și cauza a toată existența, cuprinzându-le pe toate într-un mod mai presus de ființă, într-o îmbrățișare necuprinsă.

II.3. Odihna *Ruah*-ului asupra Mlădiței lui Iesei (Is 11, 1–4)

BHS	**Is 11, 1** וְיָצָ֥א חֹ֖טֶר מִגֵּ֣זַע יִשָׁ֑י וְנֵ֖צֶר מִשָּׁרָשָׁ֥יו יִפְרֶֽה׃ **Is 11, 2** וְנָחָ֥ה עָלָ֖יו ר֣וּחַ יְהוָ֑ה ר֧וּחַ חָכְמָ֣ה וּבִינָ֗ה ר֤וּחַ עֵצָה֙ וּגְבוּרָ֔ה ר֥וּחַ דַּ֖עַת וְיִרְאַ֥ת יְהוָֽה׃ **Is 11, 3** וַהֲרִיח֖וֹ בְּיִרְאַ֣ת יְהוָ֑ה וְלֹֽא־לְמַרְאֵ֤ה עֵינָיו֙ יִשְׁפּ֔וֹט וְלֹֽא־לְמִשְׁמַ֥ע אָזְנָ֖יו יוֹכִֽיחַ׃ **Is 11, 4** וְשָׁפַ֤ט בְּצֶ֨דֶק֙ דַּלִּ֔ים וְהוֹכִ֥יחַ בְּמִישׁ֖וֹר לְעַנְוֵי־אָ֑רֶץ וְהִֽכָּה־אֶ֨רֶץ֙ בְּשֵׁ֣בֶט פִּ֔יו וּבְר֥וּחַ שְׂפָתָ֖יו יָמִ֥ית רָשָֽׁע׃
Analiză morfosintactică	▪ וְיָצָ֥א (*weyașa*) – verb tranz., cu vav, qal consec., perf., masc., sg., pers. a III-a; – 1. hiphil: *a aduce afară*; 2. hitpael: *a fi adus afară (de către cineva)*; ▪ חֹטֶר (*hoter*) – subst. com., simplu, masc., sg. – *viță, mlădiță, rod, tijă*; ▪ מִגֵּ֣זַע (*migeza*) – subst. com., simplu, masc., sg. – *rădăcină, obârșie*; ▪ יִשָׁ֑י – (*Yisay*) – subst., prop., masc., sg., – *Iesei*. ▪ וְנֵ֖צֶר – (*we-neșer*) – subst., com., masc., sg., – *lăstar, germen, mugur, vlăstar*; ▪ מִשָּׁרָשָׁ֥יו (*misarasaw*) – subst. com., masc., pl. – *rădăcină, bază, obârșie*; ▪ יִפְרֶֽה׃ (*yipreh*) – verb tranz., qal imperf., masc., sg., pers. a III-a; – 1. qal: *a aduce roadă*; 2. hiphil: *a fi rodnic*. ▪ וְנָחָ֥ה (*we-nahah*) – verb tranz., cu vav, qal consec., perf., fem., sg., pers. a III-a – *a (se) odihni*; 1. hiphil: *a da odihnă*; 2. hitpael: *a fi așezat, a fi deschis*; ▪ עָלָ֖יו (*a-law*) – prep., masc., sg., pers. a III-a – *pe, deasupra, peste, lângă*; ▪ ר֣וּחַ (*ruah*) – subst. com., simplu – *duh, vânt, respirație*; ▪ יְהוָ֑ה (*Yahweh*) – subst., prop., masc., sg., – *Yahwe*; ▪ חָכְמָ֣ה (*hokmah*) – adj. subst. gen., fem., sg., – *înțelepciune*; ▪ בִינָ֗ה (*ubinah*) – adj. subst. gen., fem., sg., – *înțelegere*; ▪ עֵצָה֙ (*eșah*) – adj. subst. gen., fem., sg., – 1. sfat; 2. *povață;*

	▪ גְבוּרָ֔ה (*ugeburah*) – adj. subst. gen., fem., sg., – *forță, putere;* ▪ דַּ֖עַת (*daat*) – adj. subst. gen., fem., sg., – *cunoștință, erudiție, înțelegere;* ▪ יִרְאַ֥ת (*we- yirat*) – adj. subst. gen., fem., sg., – *frică.* ▪ וַהֲרִיח֖וֹ (*wa-harihow*) – verb tranz., hiph., inf., masc., sg., pers. a III-a; provine din רוח, care: 1. qal perf.: *a lărgi, a mări, a lăți, a fi vast, a fi cuprinzător, a fi spațios, a fi peste tot, a fi pretutindeni*; ▪ בְּיִרְאַ֣ת (*be-yirat*) – subst., com., simplu, fem., sg., – *frică*; ▪ יְהוָ֑ה (*Yahweh*) – subst. prop., masc., sg., – *Yahwe*; ▪ וְלֹֽא־לְמַרְאֵ֤ה (*welo-lemareh*) – subst., com., simplu, masc., sg., – *vedere, priveliște, orizont, ochire, apariție, viziune, pătrundere*; ▪ עֵינָיו֙ (*enaw*) – subst., com., simplu, masc., sg., – *ochi*; ▪ יִשְׁפּ֔וֹט (*yispowt*) – verb tranz., qal, imp., masc., sg., pers. a III-a – 1. qal: *a judeca*; 2. niphil: *a pleda*; 3. piel: *a aprecia, a hotărî, a decide*; ▪ וְלֹֽא־לְמַרְאֵ֤ה (*welo-lemisma*) – subst., com., masc., sg., – *auzire, zvon, veste, vorbă*; ▪ אָזְנָ֖יו (*azenaw*) – subst., com., simplu, fem., pl., – *ureche*; ▪ יוֹכִֽיחַ׃ (*yowkiah*) – verb tranz., hiph., imp., masc., sg., pers. a III-a – *a decide, a hotărî.* ▪ וְשָׁפַ֤ט (*we-sapaț*) – verb tranz., qal, perf., masc., sg., pers. a III-a – 1. qal: *a judeca*; 2. niphil: *a pleda, a invoca*; 3. piel: *a judeca*; ▪ בְּצֶ֙דֶק֙ (*beședeq*) – subst., com., simplu, masc., sg., – *dreptate, corectitudine, justețe, exactitate*; ▪ דַּלִּ֔ים – (*dalim*) – adj., masc., pl., – *sărac, sărman, slăbănog, sărăcăcios*; ▪ וְהוֹכִ֥יחַ (*we-howkiah*) – verb tranz., vav, perf., masc., sg., pers. a III-a – 1. hiphil: *a decide, a mustra, a certa, a dojeni, a condamna, a reproba*; 2. piel: *a fi pedepsit (de către cineva)*; 3. niphil și hitpael: *a certa*; ▪ בְּמִישׁ֖וֹר (*bemisor*) – subst., com., simplu, masc., sg., – *integritate, loialitate, cinste, probitate, echitate*; ▪ לְ (*le*) – prep.; ▪ עַנְוֵ (*anwe*) – adj., masc., pl., – *sărac, sărman, bolnav, umil, modest, supus, plecat, blajin, docil, împăciuitor*; ▪ אֶ֙רֶץ֙ (*hareț*) – adj. subst. gen., neut., sg., – *pământ, țărână*;

	▪ וְהִכָּה (*we-hikah*) – verb tranz., vav, perf., masc., sg., pers. a III-a – 1. niphil, pual și hitpael: *a fi lovit*; 2. hiphil: *a lovi, a bate, a izbi*; ▪ בְּשֵׁבֶט (*besebet*) – subst., com., simplu, neut., sg., – *tijă, toiag, vergea, vargă, sceptru, pedeapsă, băț, seminție, neam, gintă*; ▪ פִּיו (*piw*) – subst., com., simplu, fem., sg., – *gură*; ▪ וּבְרוּחַ (*ube-ruah*) – subst. com., simplu – *duh, vânt, respirație*; ▪ שְׂפָתָיו (*sepataw*) – subst., com., simplu, fem., pl., – *buză*; ▪ יָמִית (*yamit*) – verb tranz., imp., masc., sg., pers. a III-a – 1. qal: *a muri*; 2. hiphil și pual: *a omorî*; 3. hitpael: *a fi omorât (de către cineva)*; ▪ רָשָׁע׃ (*rasa*) – adj., masc., sg., – *rău, nelegiuit, păcătos, răutăcios, blestemat, nedrept.*
Traducere	*O Mlădiță ieșea din tulpina lui Iesei și un Lăstar din rădăcinile dădea. Și Se odihnea peste El, Duhul lui Dumnezeu, duhul înțelepciunii și al înțelegerii, duhul sfatului și al tăriei, duhul cunoștinței. Și bucuria Sa era în frica de Dumnezeu. Și judeca nu după înfățișarea cea din afară și nici nu da hotărârea Sa după cele ce se zvonesc, ci judeca pe cei săraci întru dreptate și după lege mustra pe sărmanii din țară. Pe cel aprig îl bătea cu toiagul gurii Lui și cu suflarea buzelor Lui omora pe cel fără de lege.*
LXX	**Is 11, 1** καὶ ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ιεσσαι καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης ἀναβήσεται **Is 11, 2** καὶ ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως πνεῦμα βουλῆς καὶ ἰσχύος πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας **Is 11, 3** ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου θεοῦ οὐ κατὰ τὴν δόξαν κρινεῖ οὐδὲ κατὰ τὴν λαλιὰν ἐλέγξει **Is 11, 4** ἀλλὰ κρινεῖ ταπεινῷ κρίσιν καὶ ἐλέγξει τοὺς ταπεινοὺς τῆς γῆς καὶ πατάξει γῆν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ ἐν πνεύματι διὰ χειλέων ἀνελεῖ ἀσεβῆ.
Analiză morfosintactică	▪ καὶ – conj. coord. – *și, chiar, asemenea, așișderea;* ▪ ἐξελεύσεται – provine din verbul ἐξέρχομαι; verb tranz., ind., viit., masc., sg., pers. a III-a, P.V. - a *ieși, a apărea, a deveni cunoscut, a-și face apariția*; ▪ ῥάβδος – subst., com., simplu, Ac., fem., sg., CCL – *viță, mlădiță, rod, tijă*;

	▪ ἐκ, εξ – prep. în G – *din*; ▪ τῆς – art. nehot., G, fem., sg. – *cea*; ▪ ῥίζης – subst. com., simplu, G, fem., sg. – *rădăcină, obârșie*; ▪ Ιεσσαι – subst. prop., G, masc., sg., atr. subst. gen. – *Iesei.* ▪ ἄνθος – subst. com., simplu, N, neut., sg., sub. – *floare, rădăcină*; ▪ ἀναβήσεται – provine din verbul ἀναβαίνω; verb tranz., ind. viit., pers. a III-a, P. V. – *a urca, a crește.* ▪ ἀναπαύσεται – provine din verbul ἀναπαύω; verb tranz., ind., viit., pers. a III-a sg., P.V. – *a se odihni*; ▪ ἐπ' – provine din forma nominativă ἐπί; prep. în Ac. – *pe, peste, deasupra, pe deasupra, la momentul, pe temelia (n.n. cuiva)*; ▪ αὐτὸν – provine din forma nominativă αὐτός; pron. pers., Ac., masc., sg., pers. a III-a – *însuși*; ▪ πνεῦμα – subst. com., simplu, N, neut., sg, sub. – *duh, Duhul Sfânt*; ▪ τοῦ – art. nehot., G, masc., sg. – *cel*; ▪ θεοῦ – subst. prop., G, masc., sg., atr. subst. gen. – *Domnul, Dumnezeu*; ▪ σοφίας – subst. com., simplu, G, fem., sg., atr. subst. gen. – *înțelepciune, al înțelepciunii*; ▪ συνέσεως – subst. com., simplu, G, fem., sg., atr. subst. gen. – *înțelegere, al înțelegerii*; ▪ βουλῆς – subst. com., simplu, G, neut., sg., atr. subst. gen. – *sfat, povață*; ▪ ἰσχύος – subst. com., simplu, G, fem., sg., atr. subst. gen. – putere, tărie, vârtute; ▪ γνώσεως – subst. com., simplu, G, fem., sg., atr. subst. gen. – *cunoaștere, erudiție*; ▪ εὐσεβείας – subst. com., simplu, G, fem., sg., atr. subst. gen. – *evlavie, sfințenie, cucernicie, pietate.* ▪ ἐμπλήσει – provine de la verbul ἐμπίπλημι; verb tranz., ind., viit., pers. a III-a sg., P.V. – *a umple, a satisface, a îndeplini, a împlini*; ▪ φόβου – subst. com., simplu, Ac., fem., sg., C.I. – *frică, teamă, temere, spaimă*; ▪ οὐ – adv. de mod, Ac., masc., pers. a III-a sg., C.D. – *nu*; ▪ κατὰ – prep. în Ac. – *de la*;

	▪ τὴν δόξαν – subst. com., simplu, Ac., fem., sg., C.I. – *glorie, slavă*; ▪ κρινει – provine din verbul κρίνω; verb tranz., ind., viit., pers. a III-a sg., P.V. – *a judeca, a hotărî, a decide*; ▪ οὐδὲ – conj. coord. – *și nu, nici măcar, nici*; ▪ τὴν λαλιᾶν – subst. com., simplu, Ac., fem. sg., C.I. – *vorbire, mod de a vorbi*; ▪ ἐλέγξει – provine de la verbul ἐλέγχω; verb tranz., ind., viit., pers. a III-a sg., P.V. – *a condamna, a osândi, a mustra, a certa, a dojeni.* ▪ ἀλλα – conj. coord. – *dar, ci, însă, și, totuși, fără să, oricum, decât, în afară de, cu excepția, doar, numai*; ▪ ταπεινω – adj., D, masc., sg. C.I. – *umil, modest, simplu, umilit, oprimat, amărât, sărac, sărman*; ▪ κρίσιν – subst. com., simplu, Ac., fem., sg., C.I. – *hotărâre, judecată, sentință, pedeapsă divină*; ▪ τῆς γῆς – subst. com., simplu, G, neut., sg., atr. subst. gen. – *pământ, țărână*; ▪ πατάξει – provine de la verbul πατάσσω; verb tranz., ind., viit., pers. a III-a sg., P.V. – *a lovi, a bate, a izbi*; ▪ τῷ λόγῳ – subst. com., simplu, D, masc., sg., C.I. – cuvânt, Cuvântul; ▪ τοῦ στόματος – subst. com., simplu, G, fem., sg., atr. subst. gen. – *gură*; ▪ ἐν – prep. în D – *în, din, la, cu, prin, sub, de la, ca, de pe, în interiorul, până în*; ▪ πνεύματι – subst. com., simplu, D, neut., sg., C.I. – *duh, vânt, respirație, suflare, Duhul Sfânt.* ▪ διὰ – prep. în G – *prin, prin intermediul, printre, din, datorită, până la, peste, de la, în timpul*; ▪ χειλέων – subst. com., simplu, G, fem., pl., atr. subst. gen. – *buze*; ▪ ἀνελει – provine din verbul ἀναιρέω; verb tranz., diat. act., ind., viit., pers. a III-a sg., P.V. – *a lua, a omorî, a supune morții*; ▪ ἀσεβῆ – adj., Ac., masc., sg., C.I. – *nelegiuit, profan, lipsit de evlavie.*
Traducere	*O Mlădiță va ieși din tulpina lui Iesei și un Lăstar din rădăcinile lui va da. Și Se va odihni peste El, Duhul lui Dumnezeu, duhul*

	înțelepciunii și al înțelegerii, duhul sfatului și al tăriei, duhul cunoștinței și al bunei-credințe. Și-L va umple pe El duhul temerii de Dumnezeu. Și va judeca nu după înfățișarea cea din afară și nici nu va da hotărârea Sa după cele ce se zvonesc, Ci va judeca pe cei săraci întru dreptate și după lege va mustra pe sărmanii din țară. Pe cel aprig îl va bate cu toiagul gurii Lui și cu suflarea buzelor Lui va omorî pe cel fără de lege.
Traducere personală	[1] Și va ieși Mlădița din rădăcina cea a lui Iesei și Floare din rădăcina lui va crește. [2] Și Se va odihni peste El însuși Duhul lui Dumnezeu; Duhul înțelepciunii și al înțelegerii, Duhul sfatului și al tăriei, Duhul cunoștinței și al sfințeniei. [3] Și-L va învăța pe El, Duhul temerii de Dumnezeu; nu din slava Lui va judeca, nici măcar nu va vorbi dojenind pe cineva. [4] Ci va osândi pe cei săraci prin judecată divină și va mustra pe sărmanii pământului și va lovi țărâna prin Cuvântul gurii Sale și prin însuși d(D)uhul buzelor Sale va supune morții pe cei nelegiuiți[430].

Targumele traduc verbul în forma *yiprāḥ* avându-se în vedere verbul *yipreḥ* din Textul Masoretic. În ceea ce privește versetul 3a. al capitolului 11, Unterman traduce literal verbul *vahărîḥôw*, substantivizându-l („și mirosul său…”), susținând că este o eroare ditografică a unui copist solicitată de *rŭah věyirʾat Yahwe* din versetul anterior. Autorul menționează faptul că prima frază a versetului a fost demonstrată în maniera lui *crux interpretatum*, provocând numeroase interpretări iudaice, diferite și variate, încă din timpurile talmudice. Părțile de vorbire ca individualități dau sens întregii fraze, dar luate și puse unele lângă altele în context, devin inexplicabile[431].

De asemenea, versiunile scripturistice amintite mai sus folosesc *laʿăniyę* (din rădăcina *ʿănî* – sărac) pentru substantivul *lĕʿanvę* (din *ʿānāv* – umil/modest/smerit) din Textul Masoretic, mai potrivit alături de substantivul *dalim* (Is 11, 4). Substantivul *hareț* (pământ) este susținut de 1QIsa[a], însă este de preferat *ʿāriș* în comparație cu *rāšā*.

În ediția Bibliei 1938[432], profesorii Vasile Radu și Gala Galaction traduc verbul *yipreh* prin verbul *a da*. De asemenea, în versetul 2 aceștia optează pentru șase daruri ale Duhului Sfânt, în loc de șapte așa cum întâlnim în Septuaginta (LXX). În

[430] Traducere personală după textul ebraic. Am consultat ediția englezească ESV și B.1938.

[431] J. UNTERMAN, *THE (NON)SENSE OF SMELL IN ISAIAH 11, 3* JSTOSup 33 (Sheffield, 1992), 17–23.

[432] „O mlădiță va ieși din tulpina lui Iesei și un lăstar din rădăcinile lui va da. Și se va odihni peste el Duhul lui Dumnezeu, duhul înțelepciunii și al înțelegerii, duhul sfatului și al tăriei, duhul cunoștinței și al temerii de Domnul. Și în temerea de Domnul fi-va desfătarea sa. Și va judeca nu după înfățișarea cea de dinafară și nici va da hotărâre după cele ce se zvonesc, ci va judeca pe cei săraci după pravila

versetul 4a., autorii introduc un substantiv forțat, urmat de un adjectiv substantival genitival, și anume *pravila lui cea dreaptă*, îndepărtându-se oarecum de originalul masoretic בְּצֶדֶק (*beședeq*), substantiv ce subliniază direct *dreptatea, echitatea, corectiudinea* Mlădiței, peste Care Duhul Sfânt Și-a revărsat harismele. Versetul 4c., conține și un sens arhaic al substantivului רָשָׁע׃ (*rasa*), autorii traducând printr-un arhaism și anume *împilător* pentru ceea ce substantivul *rasa* posedă în conotația sa, și anume: *asupritor, rău, nelegiuit, păcătos, răutăcios, blestemat, nedrept*.

Spre deosebire de Textul Masoretic ce îmbină verbele în Qal la timpurile perfect și imperfect, versiunea Septuagintei (LXX) posedă verbele la timpul viitor. Așadar, în Textul Masoretic verbele exprimă o acțiune săvârșită de către Mlădița lui Yahwe, peste Care Duhul cel Sfânt al lui Dumnezeu era prezent cu energiile Sale, încă din zorii creației, iar acest excurs isaianic subliniază prezența Persoanei Duhului asupra Lăstarului lui Iesei, prin harismele Sale, deci o acțiune terminată pusă în raport cu actul vorbirii profetice, pe când în versiunea Septuagintei, verbele folosite la indicativ, viitor, diateza activă sugerează o acțiune ce se va desfășura ca prevestire. Adică, profetul Isaia vestește cu șapte secole înainte, nașterea din veci a Mlădiței (n.n. Mântuitorului), Care va fi umplut de Duhul Sfânt cu energiile Sale necreate. Astfel, *Ruah Qadoș* nu mai rămâne o Putere misterioasă, așa cum și-ar imagina unii exegeți, ci este Persoană dumnezeiască Care-și revarsă puterile dumnezeiești, sfințitoare asupra Celeilalte Persoane din Treime.

Versiunea LXX introduce excursul isaianic prin conjuncția coordonatoare και (*și*), urmată direct de substantivul ῥάβδος, care spre deosebire de Textul Masoretic nu apare cu articol hotărât lângă el, ci acesta introduce următoarele trei substantive, și anume ῥίζης, Ιεσσαι, ἄνθος, dar care au ca termeni de conectivitate prepoziția ἐκ și articolul nehotărât τῆς. Toate acestea subzistă verbelor ἐξελεύσεται și ἀναβήσεται. O notă distinctă în ceea ce privește versetul 1b al scrierii isaianice, este faptul că Septuaginta întrebuințează substantivul ἄνθος sub formă neutră, în timp ce Textul Masoretic accentuează prin substantivul וְנֵצֶר (*we-neșer*) forma masculină a acestui concept.

În versetul 2a, prin verbul ἀναπαύσεται (*a se odihni*) este realizată conexiunea lingvistică cu substantivul πνεῦμα din versetul 2b, arătându-se astfel că peste Mlădița din Iesei, Se odihnește Însuși Duhul lui Dumnezeu – ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεου, ceea ce demonstrează faptul că traducătorii Septuagintei au tradus acest verset în cheie

lui cea dreaptă și va scoate dreptate sărmanilor din țară. Pe împilător însă, îl va bate cu toiagul gurii lui și cu suflarea buzelor lui va omorî pe cel fără de lege (Is 11, 1–4).

hristologică, dar cu un profund caracter pnevmatologic. Adică, după ce se indică obârșia lui Mesia, în versetul 2, accentul e cu privire la Duhul Sfânt fiindcă în concepția traducătorilor LXX, această sintagmă πνεῦμα τοῦ θεου, coincide cu αγιος πνεῦμα – Duhul Sfânt și ca atare între Persoanele din Treime se realizează această acțiune de interdependență/întrepătrundere marcată prin pronumele personal αὐτὸν pe care o scoate în evidență într-un mod cât se poate de familiar, profetul Isaia. Astfel, Duhul Sfânt este prezent în viața lui Mesia prin însăși energiile Sale necreate și care revărsându-se în mod obiectiv peste Persoana lui Mesia, devin un bun al nostru subiectiv prin intermediul harului dumnezeiesc.

Versetul 2c, prezintă aceste daruri/harisme ale Duhului Sfânt, revărsate cu preștirea Tatălui și spre deosebire de Textul Masoretic care scoate în evidență doar șase harisme ale lui Ruah Qadoș, LXX aduce în atenția noastră în versetul 3a, cea de-a șaptea harismă și anume, frica/temerea de Dumnezeu și nu într-un sens peiorativ, ci cu scopul de a arăta plenitudinea Persoanei Duhului și de a pune în lumină perfecțiunea. Versetul 4 face trecerea spre teme de eshatologie, dar care sunt în strânsă concordanță cu versetele anterioare, vizând atât Persoana lui Mesia, cât și pe cea a Duhului Sfânt, totodată subliniind și lucrarea Acestuia. Referindu-ne la acest capitol, distincția între cele două versiuni se face cunoscută prin elementele de lingvistică, dar și prin noțiunile teologice arătate mai sus.

Biblia 1688[433] și 1914[434] păstrează verbele la modul indicativ, timpul viitor. Autorii traduc substantivele ῥάβδος și ἄνθος prin formele sinonime și anume: *toiag* și *floare*, iar în ceea ce privește formele verbale ale conceptelor ἐξελεύσεται și ἀναβήσεται sunt reliefate prin verbele *Se va sui*, respectiv *se va înălța*. De asemenea, se suprinde foarte bine acțiunea prin care Duhul Sfânt este prezent în viața, activitatea și opera Mlădiței din Iesei, dar mai ales prin manifestarea energiilor Sale necreate asupra Acestuia. Versiunea 1688, redă cu fidelitate verbul la indicativ, viitor din versetul 2c: *implea-L-va*, scoțând în evidență acțiunea sfințitoare a Duhului, transfigurând

433 „Și va ieși Toiag den rădăcina lui Iesei și Floare den rădăcina lui și Se va sui. Odihni-Se-va preste El Duhul lui Domnului, duhul înțelepciunei și priceperii, duhul sfatului și al puterii, duhul cunoștinței și al bunei-credințe. Împlea-L-va pre El duhul înfricoșării lui Dumnezeu. Nu după mărire va judeca, nici după graiu va dovedi. Ce va judeca smeritului judecată și va mustra pre smeriții pământului și va lovi pământul cu cuvântul gurii Lui și cu duhul pren buze va omorî pe cel necurat" (Is 11, 1–4).

434 „Și va ieși toiag din rădăcina lui Iesse și floare din rădăcina lui se va înălța. Și va odihni preste dânsul Duhul lui Dumnezeu, Duhul înțelepciunei și al înțelegerei, Duhul sfatului și al puterei, Duhul cunoștinței și al bunei credințe. Duhul temerii de Dumnezeu îl va umplea pre dânsul, nu după mărire va judeca, nici după graiu va mustra. Ci va judeca smeritului judecată și va mustra pre smeriții pământului, și va bate pământul cu cuvântul gurii sale și cu Duhul buzelor sale va omorî pre cel necurat" (Is 11, 1–4).

totul, înzestrând pe de o parte *Davar-ul* cu potențialități pnevmatice, iar pe de altă parte reînnoind alături de Logosul divin, întreaga creație. Verbul amintit nu este prezent în versiunea LXX. Totuși, cred că autorii au recurs și în acest caz la relația de sinonimie ce există între verbele *a (se) odihni* și *a umple*. Reînnoirea creației spre dobândirea eshatonului este realizată prin Fiul, în Duhul, dar și cu preștirea Tatălui.

II.3.1. Reflecții exegetice

Analiza critică asupra formei identifică unitatea ca fiind în general definită ca vestire a Izbăvitorului regal, dar această observație formală nu constituie un fundament exegetic curpinzător[435]. Profeția nu a fost influențată profund de convențiile orale, ci mai degrabă de elementele literare, ce țin de caracteristicile textului în sine și este în mare parte unică în ceea ce privește structura ei[436].

Primul aspect luat în considerare este unitatea versetelor 1–9. Din perspectiva unei analize tradiționale și istorice, este credibilă și ipoteza conform căreia cele două teme, a Conducătorului mesianic și întoarcerea în paradis, au fost strâns legate în tradiția orală, chiar dacă studiile scandinave în istoria religiei, care caută să lege

---

[435] G. BARROIS, *Critical Exegesis and Traditional Hermeneutics: A Methodological Inquiry on the Basis of the Book of Isaiah, St. Vladimir`s Theological Quarterly*, 16 (1972), 107–27.

[436] În acest sens, Duhm a apărat originea isaianică a profeției, dar apoi, făcând apel la o explicație psihologică a caracteristicilor „idealiste", a legat originea profeției de vârsta înaintată a profetului. Charles E. SHEPHERD, *Theological Interpretation and Isaiah 53, A Critical Comparison of Bernhard Duhm, Brevard Childs, and Alec Motyer,* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2014), 39–42. Anumiți comentatori aprobă această viziune. Gerhard von Rad a presupus că acest tablou exegetic (Is 11, 1–9) îi aparține lui Isaia (pasaj considerat contemporan cu Mih 5, 1–4). Gerhard von RAD, *Old Testament Theology*, 2 (Louisville: Westminster John Knox Press, 1965), 169–70. Wildberger a citit poemul ca reacție la dezamăgirea lui Isaia în ceea ce privește poziția lui Iezechiel când acesta nu acordă atenție avertismentului său din timpul campaniei filistianului Sargon II. Hans WILDBERGER, *Isaiah 1–12, A Commentary*, (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1991), 467–69. Vermeylen a atribuit-o perioadei lui Iosia J. VERMEYLEN, *Du Prophète Isaïe à L' Apocalyptique,* (Paris: Gabalda Études Bibliques, 1989), 271. Pentru Steck acest cadru exegetic (Is 11, 6–8), reprezintă o temă post-exilică timpurie, reluată în partea a treia a cărții lui Isaia (Is 65, 25), în perioada elenistică. Este destul de clar faptul că astfel de chestiuni sunt arareori rezolvate prin simpla datare timpurie sau târzie pe baza tematicii, inclusiv a tematicii eshatologice. Alte păreri, pro orginii isaianice, explică profeția într-un cadru non-mesianic, atribuind limbajul unui stil hiberbolic, regal. Cea mai frecventă interpretare critică (ex. Clements) plasează profeția în perioada post-exilică și lansează ipoteza că, „rădăcina lui Iesei" face trimitere la distrugerea monarhiei davidice în anul 587 î.Hr. R.E. CLEMENTS, *The New Century Bible Commentary Isaiah 1–39*, (Michigan: Eerdmans, 1981), 154–9. Studiile asupra componentei redacționale, mai recente (ex. Barth) au tendința de a separa vers. 1–5, de vers. 6–9, și plasează doar ultima parte a profeției în perioada post-exilică, care era în mod secundar legată de astfel de pasaje târzii (precum Is 65, 25 și Avac 2, 14). Mark S. Gignilliat, *Karl Barth and the Fifth Gospel: Bart`s theological exegesis of Isaiah*, (England: Ashgate, 2009), 72–88. J.T.A.G.M. van RUITEN, *The Intertextual Relationship between Isaiah 65, 25 and Isaiah 11, 1–9, The Scriptures and the Scrolls*, VTSup 49 (1992), 31–42.

ideea de rege cu cea de pom al vieții într-o singură ideologie mitologică, este una speculativă și neconvingătoare în relație cu tradiția iudaică[437].

Cu toate acestea, există o unitate conceptuală pe parcursul versetelor 1–9 care se reflectă pe întreg cuprinsul cărții lui Isaia. Tema descrierii intenției inițiale divine de creație, apare în capitolul 1 ca un laitmotiv recurent, iar temele restaurării Sionului (Is 1, 26), a adunării eshatologice a popoarelor în muntele sfânt (Is 2, 1–4) și stabilirea unei domnii drepte, de Conducătorul mesianic (Is 9, 1ff) sunt reiterate prin intermediul referințelor intertextuale pe parcursul capitolului 11, 1–9. Din perspectiva unității literare, atât în termenii poziției, cât și în termenii funcției lor în contextul întregului corpus, versetele 1–9 trebuie tratate ca o unitate integrală[438].

Capitolul 11 a fost poziționat din punct de vedere editorial pentru a duce la culminarea unei direcții teologice care începe în capitolul 6, trece prin promisiunea venirii unui Rege mesianic în capitolul 7 și se cristalizează în capitolul 9, prin portretul Suveranului mesianic vrednic, domnind peste tronul lui David. Capitolul 11 oferă o rectificare, dar și o prezentare a Conducătorului mesianic[439]. Astfel, poemul relatează profeția despre restaurarea monarhiei davidice fiind exprimată și în mod figurativ. Iesei, tatăl lui David este comparat cu rădăcina din care a crescut copacul – linia monarhilor evrei care au fost urmașii lui David – acest copac fiind tăiat, dar rădăcinile au rămas în pământ și un simplu butuc deasupra pământului, adică tronul lui David căzuse, însă familia acestuia a supraviețuit, iar din butucul care căzuse, puteau răsări ramuri noi (Iov 14, 7–9; Is 6, 13)[440].

Astfel că, familia davidică supraviețuiește, iar nădejdea că un membru al ei va restabili monarhia și, în ton cu metafora poemului, va deveni noul Lăstar și noua Mlădiță verde din vechile rădăcini, se împlinește în Persoana lui Mesia. Ceea ce reflectă distihul introductiv prin această nădejde, se va realiza. Renașterea, și nu căderea copacului, este în subiectul profeției, iar căderea copacului aparține trecutului; totuși, Lăstarul este un fapt existent/evident, famliar profetului și celor care îl ascultau. Astfel, în versetul incipient se vorbește despre o perioadă în care domnia nu era deținută de un rege din spița neamului lui David, ceea ce rezultă că acest poem splendid a fost scris undeva după anul 586 î.Hr[441].

---

437 G. WIDENGREN, *Yahwe`s Gathering of the Dispersed*, (England: Sheffield Academic Press, 1984), 227–45.
438 H.G.M. WILLIAMSON, *The Book Called Isaiah*, (New York: Oxford University Press, 2009), 125–132.
439 Brevard S.CHILDS, *Isaiah*, (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 102.
440 George Gray BUCHANAN, D. LITT, D.D., *The International Critical and Exegetical Commentary – The Book of Isaiah*, (New York: Charles Scribner`s Sons, 1912), 215–6.
441 Edmond JACOB, *Esaïe 1–12*, (Geneve: Labor et Fides, 1987), 161.

Din mlădița rămasă a început să se formeze un imbold la o viață nouă. Menționarea lui Iesei indică o continuitate certă cu trecutul Israelului, dar amintește și de începuturile modeste ale lui David și de fagăduința izvorâtă din voința divină, mai degrabă decât din mândria umană și de pretențiile regale (2 Rg 7, 13). Metafora mlădiței adună în sine, textual, și sămânța sfântă a acestei mlădițe (Is 6, 13). Prin urmare, după distrugerea pământului și după necredința lui Ahaz, adevăratului Israel i se temeluiește viitorul, datorită lui Emmanuel. Astfel, caracteristica vizibilă a capitolului 11 este și aceea că toate temele variate abordate în capitolele anterioare sunt adunate împreună pentru a reda un înțeles holistic asupra întregului mesaj isaianic[442].

Cadrul isaianic din acest tablou exegetic se deschide prin verbul וְיָצָא (*weyașa* – și va ieși), care se formează din timpul Qal perfect cu *vav*. Acesta nu trimite la un timp viitor[443], ci leagă pasajul de propoziția principală din capitolul anterior (Is 10, 33) și de minunatul „mozaic de imagini” care urmează. Interjecția הנה (*hinneh* – iată) din capitolul anterior, precum și participiul (Is 10, 33), înfățișează actul dumnezeiesc care este deja vizibil. Astfel, pasajul începe cu arătarea posibilităților ce derivă din activul יצא (a ieși), care pot să indice nașterea (Fac 35, 11) sau apariția Lui ca rege (Zah 5, 5)[444]. Mlădița חֹטֶר sau ramura (נצר) nu răsare dintr-un pământ proaspăt (dintr-o nouă dinastie), ci din vechea tulpină sau rădăcină[445]. Iar verbul יִפְרֶה׃ (*yiphreh*) arată pentru început faptul că totul nu se va opri la această origine de bază. Bobocul va aduce fructul (*pârâh*), cu un sens diferit, și posibil[446] și cu o rădăcină diferită, din *pârach*, a înflori și a înmuguri). În începutul umil, stă o forță care îl va conduce la o înălțime măreață, printr-un proces statornic și sigur (Iez 17, 22–23).

442 CHILDS, *Isaiah...*, 102.

443 J. W. WATTS, *A Survey of Syntax in the Hebrew Old Testament,* (Michigan: Grand Rapids, 1964), 47–54.

444 Aceste noțiuni de sintaxă le găsim și în Fc 17, 6, unde sunt folosite cu referire la genealogia Sa (Mih 5, 1–2).

445 Cartea Iov (Iov 14, 7) folosește aceleași cuvinte pentru a arăta renașterea unui copac aparent uscat. Termenul חֹטֶר (*hoter* – mlădiță) este folosit cu acest sens doar în contextul dat, în timp ce נצר (ramură), apare doar aici în literatura cu referire la regalitatea davidică. Următoarele conotații fac trimitere la regele mort al Babilonului (Is 14, 19) și la poporul reîntors la Ierusalim (Is 60, 21). În Cartea profetului Daniel, acest concept se referă la moștenitorul regal (Dan 11, 7), iar sintagma „Ramura lui Dumnezeu” din excursul isaianic, posedă o altă semnificație (Is 4, 2).

446 Delitzsch menționează acest sens „posibil” deoarece pleacă de la rădăcina indo-germanică *bhar* (*a purta* Sanscr. *bharâmi* = *fertilis*) despre care Gessenius spunea că determină sensul esențial al termenului *pârach*, dat pentru care nu putea fi trasată cu certitudine în aria semitică. Cu toate acestea, *peri* și *perach* au aceeași relație, în sensul uzual al limbii, ca *fruct și floare*: primul este numit pentru a arăta ceea ce a apărut, s-a ivit (*peter*), iar cel de-al doilea: ceea ce s-a deschis, a înmugurit. C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament in ten Volumes – Isaiah*, VII (Michigan, Grand Rapids, 1986), 282.

Profeția trimite la Iesei prin David, iar substantivul מִגֶּזַע (*migeza* – tulpina) descrie o dinastie căzută, ruptă, preluând și imaginea „Stăpânului-Pădurar” (Is 10, 33–34), Care taie și micșorează pădurea, descriind totodată și perioada tulburată a domniei lui Ahaz[447], profetul înfățișând în mod realist și statutul tronului, o diminuare prin divizarea regatului (Is 7, 17), precum și prezentarea statutului vasalic al lui Ahaz și a zonei în care controlul lui Iuda este redus[448].

Dimensiunea istorică se împletește cu cea hristologică, căci Isaia subliniază cu tărie originea davidică a lui Mesia, care este de necontestat și Îl prezintă ca fiind posesorul unor daruri de o valoare excepțională[449], amintindu-l în linie genealogică pe Iesei, tatăl lui David (1 Rg 16, 1–13), și prin acesta, ca fiind strămoșul tuturor regilor din Iuda și implicit pe linie umană, și al lui Mesia (Mt 1, 1–16). Astfel, Mesia este numit חֹטֶר (*hoter* – viță, mlădiță, rod, tijă) și וְנֵצֶר (*we-neșer* – lăstar, germen, mugur, vlăstar), conceptele reprezentând un produs mic, gingaș, plăpând, dar în substanța lor având esență tare, seva ce izvorăște din plenitudinea Divintității, raportând totul la Persoana lui Mesia[450].

Prin urmare, originea davidică a lui Mesia, ca făcând parte din tulpina lui Iesei, este afiliată declinului istoric care l-a suferit familia regală. Însă, ceea ce Isaia a vrut să suprindă este faptul că din această spiță Se va naște Izbăvitorul pentru casa lui Israel, a Cărui împărăție nu era din lumea aceasta (In 18, 36), dar Care fiind Regele prin excelență, Se pogoară în proximitatea mlădiței căzute ca să o restaureze, să Se ofere ca dar izvorât din Treime spre a-i da omului un sens nou, indicându-i ținta spre care trebuie să năzuiască, Împărăția veșnică a Sfintei Treimi.

Chenoza lui Mesia este pecetluită de Persoana Duhului Sfânt, căci *Ruah Yahwe* în plenitudinea potențialităților pnevmatofore de care dispune, Se va odihni și va rămâne asupra Lui[451]. Mesia va beneficia de plinătatea Dumnezeirii care locuiește în El (Col 1, 19; 2, 9)[452], împărtășită de către Persoana Duhului. Isaia relaționează această plinătate prin descrierea harismelor necesare misiunii înalte a lui Mesia. El

---

[447] G. Widengren realizează legătura cu elementele paralele din Orientul apropiat pentru a sugera relația dintre regalitate și pomul vieții. Începând cu vers. 10, se conturează imaginea poetică ce face referire la supraviețuirea dinastiei davidice (Is 7, 1–14; 9, 5–7). G. WIDENGREN, *The King and the Tree of Life in ancient Near Eastern Religion*, (Uppsala: Lundequistska, 1951), 50.

[448] H.D.M. SPENCE-JONES, *The Pulpit Commentary: Isaiah*, (Bellingham: Logos Research Systems, Inc., 2004), 201.

[449] Vladimir PETERCĂ, *Mesianismul în Biblie*, (Iași: Polirom, 2003), 87.

[450] Peter D. MISCALL, *Isaiah,* (United Kingdom: Sheffield Phoenix Press, 2006), 58.

[451] Joseph BLENKINSOPP, *The Anchor Yale Bible: Isaiah 1–39*, (London: Double Random, 2000), 246.

[452] Hayyim ANGEL, *Prophecy as Potential: The Consolations of Isaiah 1–12 in Context*, in *Jewish Bible Quaterly,* 1 (2009): 1–10.

este înzestrat de Persoana Duhului să fie purtătorul „întregii deplinătăți a puterilor divine”[453], energiile Duhului fiind enumerate în trei cuplete: înțelepciune și înțelegere, sfat și tărie, cunoaștere și frică de Dumnezeu, Duhul fiind sursa noii vieți și Persoana care îi abilitează pe ceilalți în împlinirea unor misiuni peste capacitățile lor uzuale[454].

Înțelepciunea חָכְמָה (*hokmah*) revărsată de Duhul asupra lui Mesia, este darul abilității practice și a talentului care derivă din înțelegere/discernământ וּבִינָה (*ubinah*), precum și identificarea și înfăptuirea dreptății, chiar și în circumstanțe dificile[455], de a reașeza structurile creației în firescul lor[456]. Astfel, Solomon, ca prototip al Regelui înțelept (3 Rg 3, 9), primește înțelepciune de a conduce cu dreptate, deosebind binele și răul. Harisma înțelepciunii și a înțelegerii este o referire și la efectele Duhului care l-a înzestrat pe Iosif cu discreție și înțelepciune, acesta fiind conducătorul model, dar și chip al Arhetipului său (Fac 41, 39)[457].

Sfatul עֵצָה (*eșah*) este aptitudinea necesară pentru diplomația perspicace printre oameni și este îmbinată cu puterea necesară de atingere a unui scop. În contrast cu brutalitatea practicată de Asiria, acest Povățuitor deține controlul pentru a stabili ordinea și binele celor pe care îi conduce[458]. Sfatul poate fi și o referire la Duhul care S-a odihnit asupra bătrânilor, permițându-le astfel să-l ajute pe Moise în actul judecării poporului (Num 11, 17)[459]. Tăria וּגְבוּרָה (*ugeburah*) se referă la puterea de a împlini dreptatea, de a o răsplăti și de a pedepsi păcatul (Is 65, 6–70)[460]. Duhul tăriei denotă putere fizică și curaj, Îl clasează pe Conducătorul mesianic cu judecătorii amficționiei timpurii, care au fost mutați la fapte vitejioase de curaj prin darul Duhului[461]. În ceea ce privește funcția regală ce Îl definește pe Mesia, harismele sfatului și ale tăriei sunt capacitatea de a plănui viitorul poporului Israel și de a-l pune în săvârșire[462].

Izbăvitorul care va să vină are asupră-I Duhul cunoașterii דַעַת (*daat*) și pe cel al fricii de Dumnezeu וְיִרְאַת (*veirat*), cunoașterea lui Dumnezeu fiind esența unei

---

453 C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament in ten Volumes – Isaiah*, 7 (Michigan: Grand Rapids, 1986), 251.

454 Raymond E. BROWN, Joseph A. FITZMYER, Roland E. MURPHY, O.CARM, *Introducere și Comentariu la Sfânta Scriptură – Literatura Profetică*, (Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2009), 89.

455 BUCHANAN, et. al, *The International Critical and Exegetical Commentary*..., 216.

456 Pr. Ioan CHIRILĂ, *Darurile lui Dumnezeu – Harismele. Har și Înviere în discursul profetic vechi-testamentar*, CB 4/1 (2010), 35.

457 Lyod R. NEVE, *The Spirit of God in the Old Testament*, (Cleveland: CPT Press, 2011), 52–3.

458 BLENKINSOPP, *Isaiah 1–39*, 250.

459 NEVE, *The Spirit of God*..., 53.

460 BUCHANAN, et. al, *The International Critical and Exegetical Commentary*..., 217.

461 NEVE, *The Spirit of God*..., 53.

462 H.D.M. SPENCE-JONES, *The Pulpit Commentary*..., 202.

relații bune a creaturii cu Creatorul său (Os 2, 20–22; 4, 1) având la bază iubirea și devotamentul care sunt capabile să recunoască lucrarea lui Dumnezeu în lume, Care rămâne fidel cinstei și binelui umanității. Teama de Domnul exprimă atât începutul, cât și sfârșitul vieții și se arată prin evalvie și cinstire fiind răspunsul în fața sfințeniei lui Dumnezeu, condensată sau rezumată în cerescul *qedusa*: [3] *Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul oștirilor! Plin cerul și pământul de slava Lui*[463]. Acestea semnifică împreună cunoașterea adevărată a voii lui Dumnezeu, împletită cu hotărârea de a o împlini în chip desăvârșit[464]. Alături de harisma cunoștinței, în varianta LXX apare darul evlaviei sau al credincioșiei, spre deosebire de Textul Masoretic, unde acesta apare sub denumirea de frica sau temerea de Dumnezeu.

Darul evlaviei sau al credincioșiei, posedă cunoașterea și temerea sau frica de Dumnezeu, acestea subzistând în ea și îi este atribuit Persoanei Duhului lui Dumnezeu, Care pnevmatizează Persoana lui Mesia, dăruindu-I pe lângă harismele amintite, credincioșia sau fidelitatea care devine apoi alături de celelalte șase daruri, normă spirituală pentru întreaga umanitate. În ansamblul lor, darurile duhovnicești pe care le revarsă Duhul asupra lui Mesia, condiționează rămânerea lui Israel în cadrele legământului, statornicirea lui în împlinirea poruncilor lui Dumnezeu. Căci, ieșirea din ascultare (a se vedea la profetul Osea) este identică părăsirii sferei milostivirii divine (*hesed*/*rahamim*)[465].

Prima parte a versetului 3 din acest capitol וַהֲרִיחוֹ בְּיִרְאַת יְהוָה (*vaharihow veirat Yahwe* – Și desfătarea Lui va fi în frica de Domnul) se susține că ar fi o eroare ditografică a unui copist solicitată de *rûah vĕyirʾat Yahwe* din versetul anterior[466]. Se menționează faptul că prima frază a versetului a fost demonstrată în maniera lui *crux interpretatum*, provocând numeroase interpretări iudaice, diferite, încă din timpurile talmudice. Părțile de vorbire ca individualități dau sens întregii fraze, dar luate și puse unele lângă altele în context, devin inexplicabile[467]. Cu toate acestea, în funcție de traducerea

[463] Louis WEIL, *The Holy Spirit...*, 415.

[464] H.D.M. SPENCE-JONES, *The Pulpit Commentary...*, 203.

[465] Din această terminologie își capătă sensul și numele pe care îl primește cel de-al doilea fiu al profetului: *Lo-Ruhamah* (Os 1, 6). A se vedea, Pr. Ioan CHIRILĂ, *Cartea Profetului Osea. Introducere, Traducere, Comentariu și Teologia cărții*, (Cluj-Napoca: Limes, 1999), 104.

[466] J. UNTERMAN, *THE (NON)SENSE OF SMELL IN ISAIAH 11, 3*, JSTOSup 33 (Sheffield, 1992), 17.

[467] Unterman susține faptul că verbul derivă din רוח și se referă la inspirație. Septuaginta urmată de Vulgata și de Rashi, traduc: „Îl va umple pe El cu duhul fricii de Domnul” (Is 11, 3a). Meir Loeb ben Jehiel Michael susține că în frica Sa de Domnul, El se va întoarce la o stare spirituală, căci puterile Sale fizice vor fi înlăturate de la El, și nu Își va folosi simțurile sau puterile Sale fizice, căci El va fi cu totul al Duhului și va cunoaște adevărul prin sfințenia Sa. Jonah Ibn Janah și Joseph Kimchi susțin că acest verb se referă la respirație, dar și la darul vorbirii/profeției. În concepția rabinilor Rava, Abraham ibn Ezra, David Kimchi, Samuel David Luzatto, verbul derivă din ריח referindu-se

verbului inițial, cele două puncte pot fi înțelese ca sumarizând răspunsul atributelor anterioare din versetul 2[468]: [3a] *desfătarea Lui va fi în frica de Domnul*[469] sau ca propoziție tranzițională indicând efectele darurilor Sale divine: [3a] *Va cunoaște adevărul prin evlavia Lui pentru Domnul*[470].

Vers. 3b-5 portretizează caracteristicile Regelui, Care va veni potrivit voii lui Yahwe și care a fost promis prin dăruirea înzestrărilor Duhului. Caracteristica dominantă a noului Rege este dreptatea (*tsedeq*) și echitatea în fața celor slabi și neputincioși, în acest sens vers. 1–9 continuând tema incipientă (Is 9, 7). Astfel, atributele sfatului și ale puterii Regelui deplin sunt puse în practică prin constrângerea forțată a răutății și discernerea abilă a binelui și a răului în societatea umană[471].

Efectul conducerii drepte a lui Mesia este descrisă prin termenii unui timp al păcii universale care cuprinde atât lumea umană, cât și cea animală. Adeseori imaginea descrisă trimite la reîntoarcerea în starea primordială a paradisului pierdut de protopărinții Adam și Eva[472]. Excursul isaianic este în acord cu istoria primordială a cărții Facerea în faptul că înstrăinarea de Dumnezeu a produs și ostilitatea între om și animal, și a fost nevoie de un Răscumpărător pentru a readuce pacea universală între cele două planuri existențiale: om-Dumnezeu și om-animal[473].

Portretizarea păcii universale este fixată în contextul eshatologic (Os 2, 20) și este o extindere a imaginii unei viitoare stări de armonie între popoare care este prezentă în muntele sfânt al lui Yahwe (Is 11, 9). Imaginea profetică nu este o reîntoarcere la un trecut ideal, ci o restaurare a creației prin intermediul Regelui

---

la unele aspecte ale mirosului. Targumele, R. Alexandri traduc acest pasaj enunțând frica sau temerea de Domnul, arătând că Duhul este Cel care L-a înzestrat pe Mesia cu darurile cele bune. Rabbi Isaac Abravanel susține că părerile rabinilor sunt împărțite datorită faptului că unii dintre ei (LXX, Targumele, Vulgata, R. Alexandroni, Rashi) traduc verbul ca fiind cauzativ așa încât Duhul lui Yahwe sau Yahwe sunt subiecții, iar regele este obiectul direct. Alții (Rava, Ibn Janah, Ibn Ezra, Joseph and David Kimchi) nu procedează în această manieră, înțelegând că regele este subiectul direct. În acest caz, prima frază a vers. 3a are următoare conotație: Duhul sau Yahwe Îl va învăța/instrui pe Mesia în frica Sa. Această problematică este conceptual apropiată de făgăduința că Yahwe va instrui Persoana lui Mesia în această relație de fidelitate, care devine imaginea oglindă a obligativității ca Regele să învețe frica de Dumnezeu (Deut 17, 19; 1 Rg 3, 12). Vezi în acest sens, UNTERMAN, *THE (NON)SENSE*..., 18–22.

468 Hans WILDBERGER, *Isaiah 1–12. A Continental Commentary*, (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 460.

469 În varianta RSV.

470 În traducerea versiunii NJPS.

471 John D.W. WATTS, *Word Biblical Commentary – Isaiah 1–33*, (Nashville: Thomas Nelson, 2005), 80.

472 Un astfel de concept al reîntoarcerii la începuturile unui ciclu etern este reflectată și în cel de-al patrulea Eclog în faimoasa lucrare a lui Virgiliu, scris în epoca augustană ca simbol al reînnorii creației. PUBLII VIRGILII MARONIS, *Opera: Ecloga IV*, (Mannhemmii: Cura & Sumptibus Societatis litteratae, 1779),122–5.

473 Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit*, (Sibiu: Deisis, 2005), 56–7.

drept, acest corpus fiind și extinderea masivă a promisiunii (Is 9, 5–7), focalizându-se pe izbăvirea eshatologică a poporului lui Dumnezeu, de către Mesia prin intermediul Duhului.

II.3.2. Implicații teologice

Poemul splendid (Is 11, 1–4) anunță nașterea din neamul lui David a unui Conducător divin înzestrat de către Duhul cu toate atribuțiile harismatice necesare pentru a îndeplini idealul, adeseori proclamat, dar nerealizat, de a aduce ordinea dreaptă în care cei oropsiți se pot bucura de drepturi egale cu cei bogați și puternici. La venirea Sa, războaiele și toate formele de violență vor înceta (Is 9, 7), instaurându-se pacea universală. În cadrul unei tradiții a viitoarei epoci plină de slavă, în vederea restaurării creației primordiale, ordinea politică și ordinea creației ca întreg uneori sunt conectate și interdependente[474].

Mesia ca Om, genealogic vorbind face parte din casa lui David (Is 1, 1), El fiind plin de Duhul (Is 1, 2), căci Ruah Yahwe Îl va înzestra cu potențialitățile Sale pnevmatofore; va face să domnească dreptatea între popoare, aceasta constituind imaginea sfințeniei absolute a lui Yahwe (Is 1, 3–4)[475], restabilind pacea universală pierdută de către protopărinții Adam și Eva (Is 1, 6–8), iar pacea care Îl caracterizează cel mai mult și care constă în cunoașterea de Yahwe (Is 1, 9), va fi vestită de către Isaia ca noua împărăție sau noul timp eshatologic[476], încheindu-se *cartea lui Emmanuel* și însumând trei teme elementare și anume: tema regală ce vizează portretul Regelui suprem, tema paradisiacă în cadrul căreia este subliniată pacea universală instaurată de Mesia și tema profetică, care vestește *ta eshata*.

Acest poem de factură isaianică este autentic, posedând un pronunțat caracter mesianic, dar și pnevmatologic prin aceea că prezintă trăsăturile esențiale ce definesc chipul lui Mesia, dar relatează și acțiunea Persoanei Duhului Sfânt, Care Se odihnește peste Mesia, precum odinioară în acțiunea sfințitoare a haosului primordial, înzestrându-L cu energiile Sale necreate. Duhul nu este doar o energie sau forță a lui Yahwe, ci este o Persoană sau o entitate personală, un Ipostas ce Își are obârșia în Treimea cea de o ființă și nedespărțită[477].

---

474 Helmer RINGGREN, *The Messiah in the Old Testament*, (United States of America: SCM Press, 1967), 23.

475 Profetul Isaia face referință la sintagma *Qadoș Yahwe* (Is 5, 12; 6, 3) în contextul în care aceasta Îl „separă” pe Mesia de orice creatură, situându-L deasupra lor, calitatea ei raportată la oameni fiind exprimată cel mai bine prin dreptatea morală.

476 Vladimir PETERCĂ, *Mesianismul în Biblie*, (Iași: Polirom, 2003), 86.

477 Pr. Boris BOBRINSKOY, *Împărtășirea Sfântului Duh*, (EIBMBO, București, 1999), 35.

În cadrul temei regale, substantivele חֹטֶר (*hoter*) și וְנֵצֶר (*we-neșer*) indică în mod clar identitatea personală a lui Mesia (Is 1, 1), Acesta născându-Se din חֹטֶר (*hoter*) – Fecioara Maria – și fiind וְנֵצֶר (*we-neșer*)[478], Lăstarul din spița regală a casei davidice, Care a îndepărtat pata păcatului și a picurat mireasma vieții veșnice, străjuit fiind de Duhul Sfânt[479], numit așa fiindcă Acesta nu este creat de către Mesia, ci purces din veci din Yahwe, Acesta manifestându-Se împreună cu Duhul asupra lui Mesia, deci El (Duhul) este Persoană distinctă ce își revarsă energiile, încât putem argumenta în acest context isaianic o dovadă clară a Treimii de Persoane, dar și lucrarea perihoretică ce se stabilește între Acestea[480]. Căci, Duhul Se odihnește în deplinătatea energiilor

478 Evreii au interpretat mlădița și lăstarul din tulpina lui Iesei ca fiind Însuși Domnul deoarece puterea stăpânirii Sale se arată în mlădiță, iar frumusețea Sa în lăstar. Însă, prin Mlădița care crește din tuplina lui Iesei, înțelegem că este vorba despre Fecioara Maria, care nu avea nicio obârșie naturală cu ea însăși. Despre ea, citim următoarele: „Iată, o fecioară va purta în pântece și va naște fiu (Is 7, 14)". Iar Lăstarul este Domnul Izbăvitorul nostru (Cânt 2, 1)". SF. AMBROZIE AL MILANULUI, *On the Holy Spirit*, NPNFC 10 (Michigan: Grand Rapids, 1979), 119. În locul „tulpinii", tradusă doar în Septuaginta, Textul Masoretic folosește cuvântul *geza*, pe care Aquila, Symmachus și Theodotus îl interpretează ca fiind *kormon*, adică, „trunchi". Iar termenul „lăstar", în Textul Masoretic – *neșer* – cu „boboc", pentru a arăta că după o perioadă lungă de captivitate, nemaiavând slava vechiului regat al lui David, Hristos se va ridica din Maria ca din trunchiul ei. Cercetătorii ebraici consideră că ceea ce se căuta în Evanghelia după Matei în legătură cu „Și se va numi Nazarinean (Mt 2, 23)", era luat tocmai din acest context isaianic. IERONIM, *Commentary on Isaiah,* ANFC 68 (New York: Paulist Press, 2015), 147. Prin rodul rădăcinii, Hristos ne va altoi întru Sine. A se vedea în acest sens, SF. EFREM SIRUL, *Hymns on the Nativity*, (New York: Paulist Press, 1989), 87. Astfel, Nașterea lui Hristos va fi din tuplina lui Iesei, care era tatăl lui David. Aceasta trimite la nașterea ce o vor urma neamurile, care vor fi anunțate de profeți prin intermediul semnelor. EUSEBIUS OF CAESAREA, *The Proof of the Gospel*, (New York: MacMillan, 2013), 89–90.

479 Exegeții străini, precum: Albert Barnes, Joseph Benson, Adam Clarke, Thomas Constable, John Gill, Matthew Henry, Karl Keil și Franz Delitzsch în unanimitate subliniază faptul că *Ruah Yahwe* nu se referă doar la o putere sau forță ori energie a lui Yahwe, ci este fără nicun dubiu vorba despre a treia Persoană a Sfintei Treimi, Care coboară în plinătatea acțiunii și a lucrării Sale asupra lui Mesia și rămâne în veci peste Acesta. Vezi în acest sens, Albert BARNES, *Commentary on Isaiah 11, 1–2*, (Peabody: Hendrickson, 1870); Joseph BENSON, *Commentary on the Old and New Testament: Isaiah 11, 1–2*, (Toronto: Patristic, 2019); Adam CLARKE, *Clarke's Commentary: Isaiah 11, 1–2*, (Albany: Logos Library System, 1999), Thomas L. CONSTABLE, *Notes on Isaiah,* (Chicago: Moody Press, 2002), John GILL, *John Gill's Exposition on the Whole Bible, Old Testament – Isaiah 11, 1–2*, (Peabody: Hendrickson, 1999), Henry MATTHEW, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible: Isaiah 11, 1–2*, (Peabody: Hendrickson, 1996); C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament in ten Volumes – Isaiah* 7 (Michigan: Grand Rapids, 1986).

480 În dialogul dintre iudeul Trifon și Sfântul Iustin Martirul și Filosoful cu privire la acest context isaianic, primul se încreștinează de faptul că Cuvântul (n.n. Mesia) nu arată nicidecum că puterile Duhului, care sunt înșiruite, vor veni asupra Lui ca și cum El ar fi lipsit întru totul de ele, ci ca unele care vor trebui să-și găsească plinirea în El, adică să-și găsească odihna asupra Lui. Căci, Solomon a avut duhul înțelepciunii, Daniel pe cel al înțelegerii și al voinței, Moise pe cel al puterii și al evlaviei, Ilie pe cel al temerii și Isaia pe cel al cunoștinței. Ceilalți au avut, iarăși, o singură putere fiecare sau în chip succesiv, una după alta, cum au fost Ieremia, cei doisprezece (Proorocii mici), David și toți ceilalți, în general, care au fost prooroci în mediul iudaic. Apoi s-a odihnit, adică a încetat, atunci când a venit Acela după Care ele trebuiau să înceteze de la voi atunci când iconomia Lui cu privire la oameni s-a împlinit. Și luând iarăși odihnă în El, după cum se proorocise, ele

Sale în Mesia, chiar dacă de-a lungul istoriei veterotestamentare S-a odihnit în toți cei care au profețit[481], Duhul este Unul, dar lucrările Sale sunt deosebite[482], și chiar dacă numirile atribuite Duhului Sfânt diferă, El este Unul și Același[483].

Isaia menționează că șapte[484] daruri ale Duhului se vor odihni peste Mesia, Care va răsări din rădăcina lui Iesei. El nu susține existența a șapte Duhuri ale lui Dumnezeu, ca să învețe și pe alții să gândească în această manieră, ci a numit *Duhuri* lucrările Unuia și Aceluiași Duh Sfânt pentru că în fiecare lucrare Se află întreg și fără împuținare Duhul Sfânt[485], Care lucrează pe măsura celui în care lucrează[486]. Lucrările Duhului sunt diverse, dar El este Unul și indivizibil în slujirile Sale[487].

---

aveau să devină daruri pe care le dă, din harul puterii Duhului Sfânt, celor ce cred în El, după cum știe că fiecare este vrednic. Acest lucru avea să se facă de El după înălțarea Lui la ceruri, căci zice: „S-a înălțat întru înălțime, a robit robime și a dat daruri fiilor oamenilor” (Ps 67, 19; Ef 4, 8). SF. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Dialogue with Trypho 87*, NPNFC 1 (Michigan: Grand Rapids, 1987), 243.

481 ORIGEN, *Homilies on Numbers*, ANFC (Illinois: InterVarsity Press, 2009), 21.

482 SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Catechetical Lectures XVI*, NPFNC 7 (Michigan: Grand Rapids, 2014), 496.

483 Duhul este viu și de viață dătător, veșnic prezent împreună cu Tatăl și cu Fiul, Care nu provine nici din rostirea, nici din răsuflarea Tatălui sau a Fiului, nu Se risipește prin aer, ci este enipostatic, El Însuși grăind, lucrând, ușurând poveri, sfințind, în concordanță cu iconomia mântuirii dăruită nouă de Tatăl, Fiul și Sfântul Duh într-o nedespărțită și armonioasă unime. Căci, nu este un Duh în Lege și Prooroci și un alt Duh în Evanghelii și în Apostol, ci este Unul și Același Duh Sfânt, Care atât în Vechiul, cât și în Noul Testament a insuflat Sfintele Scripturi. SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Catechetical Lectures XVI, 5*..., 497.

484 Sfântul Ambrozie susține că numărul șapte este bun fiindcă nu este socotit după obiceiurile pitagoreilor sau ale altor filosofi, ci după forma și împărțirea harului duhovnicesc. Șapte sunt virtuțile principale ale Sfântului Duh, pe care le-a cuprins cu mintea sa, profetul Isaia. SF. AMBROZIE AL MILANULUI, *Theological and Dogmatic Works. The Mysteries, The Holy Spirit, The Incarnation, and The Sacraments*, ANFC 44 (Washington: Catholic University Press, 2017), 379. Sfântul Irineu de Lyon în teologia sa cu privire la contextul isaianic, discutând despre cele șapte ceruri, se referă și la versetul acesta, interpretându-l: „Pământul este împrejmuit de cele șapte ceruri, în fiecare dintre acestea Puterile, Îngerii, Arhanghelii dau slavă Dumnezeului Celui Preaînalt, Creatorului a toate, dar nu ca Unuia care ar avea trebuință de ceva anume, ci spre binele lor pentru ca să nu rămână fără lucrare și lipsiți de rost. Așadar, după cum se poate vedea din așezarea aceasta, Duhul lui Dumnezeu este divers (n.n. în slujirile Lui), după cum aflăm și de la Isaia Proorocul, care vorbește despre șapte *charismata* odihnindu-se peste Fiul lui Dumnezeu, anume peste Cuvântul Care Se face Om (Is 1, 1–2). SF. IRINEU DE LYON, *Proof of the Apostolic Preaching*, (United States of America: Beloved, 2015), 73.

485 Sfântul Duh are binecuvântatele numiri de Duh al înțelepciunii, Duh al înțelegerii, Duh al cunoștinței, Duh al iubirii, Duh al cumințeniei, Duh al înfierii (Rom 8, 15). Duhul mai este numit și Duh al credinței, al făgăduinței, al puterii, al descoperirii, al sfatului, al tăriei, al cuviinței, al smereniei (2 Cor 4, 13; Ef 1, 13; 17; Gal 6, 1), dar și Duh al dreptății și al nimicirii (Is 4, 4). Ai cuteza ca plin de necuviință să rostești vorbe deșarte precum că Sfântul Duh purcede din aceste daruri, pe care în realitate El Însuși le împarte și le dăruiește?. FOTIE AL CONSTANTINOPOLULUI, *Mistagogia Duhului Sfânt*, (Iași: Polirom, 2013), 93–4.

486 SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, Filocalia 3 (București: Humanitas, 2005), 29.

487 SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Catechetical Lectures XVI, 30*, 503. Isaia iubește să numească lucrările Duhului, *duhuri*. SF. GRIGORE DE NAZIANZ, *Oration on Pentecost*, ANFC 7 (Washington:

Duhul Îl recunoaște pe Mesia și Îl sfințește în lucrarea Sa măreață cu cele șapte slujiri ca vehicol sau liant al comunicării întregii plenitudini creative a puterilor dumnezeiești. Cele șase *duhuri* potrivit Textului Masoretic, șapte conform LXX, incluse de Persoana Duhului în câte trei perechi, se referă la viața intelectuală, apoi la cea practică, iar cea de-a treia la relația directă cu Yahwe[488]. חָכְמָה (*hokmah* – înțelepciunea) este puterea sau capacitatea de a discerne între natura lucrurilor după apartenența lor și וּבִינָה (*ubinah* – înțelegerea), capacitatea de a discerne diferențele între lucruri din aparența lor, prima fiind σοφια, iar cea de-a doua διακρισις sau συνεσις. עֵצָה (*eșah* – sfatul) este darul formării unor concluzii juste și corecte[489], iar וּגְבוּרָה (*ugeburah* – tăria), abilitatea de a le duce la împlinire cu energie. דַּעַת (*daat* – cunoașterea), consituie fundamentarea în comuniunea iubirii[490], iar וְיִרְאַת (*veirat* – frica de Yahwe), este împletită în închinare, respect, credincioșie[491]. Cele șapte lucrări ale *Ruah*-ului nu sunt singurele caracteristici ale Duhului Sfânt, ci ele sunt grupate sub numărul simbolic de șapte pentru a arăta plinătatea și desăvârșirea Persoanei Duhului Sfânt[492].

Mesia asumă în interiorul Persoanei Sale cele șapte lucrări ale Duhului, care sunt enumerate începând de la cea mai înaltă[493], duhul temerii de Yahwe reprezentând

---

Catholic University Press, 2003), 379. De altfel, însuși cel mai cu glas dintre prooroci a arătat limpede nu numai deosebirea acestor lucrări dumnezeiești de ființa dumnezeiască, folosindu-se de număr, ci a înfățișat și însușirea lor de a fi necreate, spunând că ele se odihnesc. Căci a se odihni e propriu unei demnități mai înalte. SF. GRIGORE PALAMA, *The One Hundred and Fifty Chapters*..., 165–7.

488 C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Isaiah*…, 282.

489 Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt una în sfat. Căci este duhul sfatului și al tăriei, după cum citim la Isaia (Is 1, 2), care caracterizează pe Tatăl, Fiul este Înger de mare sfat (Is 9, 5), iar cum Duhul aidoma este al sfatului, prin urmare în sfat Treimea una este. SF. AMBROZIE AL MILANULUI, *On the Holy Spirit*, NPNFC 10 (Michigan: Grand Rapids, 1979), 117.

490 Sentimentul de teamă însoțește cea mai mare și mai înaltă iubire: „Cel ce va fi întărit în desăvârșirea dragostei acesteia trebuie să se ridice pe o treaptă mai înaltă și anume la sublima teamă a dragostei, pe care nu o zămislește nici frica de pedeapsă, nici dorința de răsplată, ci măreția iubirii prin care fiul îl respectă pe prea îngăduitorul său tată. Despre această teamă ne amintește Isaia, cînd spune că Duhul Sfânt S-a coborât în șapte feluri asupra Omului-Dumnezeu, la nașterea Sa în trup (Is 11, 2–3). Atât de mare este puterea virtuții acestui duh, încât celui pe care l-a stăpânit o dată pentru virtutea sa, îi ocupă nu o parte, ci toată mintea sa. Așadar, aceasta este teama desăvârșirii de care ne vorbește Isaia, cu care a fost umplut Omul-Dumnezeu, Care venise nu numai pentru a răscumpăra neamul omenesc, dar chiar pentru a-i oferi o formă de desăvârșire și mai multe exemple de virtuți. Adevăratul Fiu al lui Dumnezeu n-a putut avea acea teamă de chinuri specifică robilor fiindcă n-a săvârșit niciun păcat și nici nu s-a aflat vicleşug în gura Lui”. SF. IOAN CASIAN, *Convorbiri duhovnicești* (București: EIMBO, 2004), 510–12.

491 George A. F. KNIGHT, *International Theological Commentary: Isaiah 11, 1–2*, (Michigan: Grand Rapids, 1985), 101.

492 David GUZIK, *Commentary on Isaiah*, (Germany: Siegen, 2003), 95.

493 Putem afirma că primul cer și cel mai de sus, care le înconjură pe toate celelalte, este al înțelepciunii, apoi cel al înțelegerii, urmat de cel de-al treilea, și anume al sfatului; al patrulea, numărând de sus

baza întregului (Pilde 1, 7; Iov, 28, 28; Ps 109, 10), iar Ruah Yahwe, Care este *Ruah Hakodeș* Se află în centrul tuturor, susținându-le pe toate[494]. Aceste atribute Îi erau proprii lui Mesia din veșnicie, însă în momentul întrupării, când a avut loc chenoza lui Mesia, Acesta deșertându-Se pe Sine, a îngăduit ca *Ruah Hakodeș* să-L umple ca om cu energiile necreate sau cu aceste șapte lucrări extraordinare devenind exemplul veșnic pentru noi, arătând rodul Duhului până la maximum, fiindcă El era vasul perfect de revărsare a Duhului, primind din partea lui Yahwe, pe Duhul fără măsură (In 3, 34). În activitatea Sa mesianică El a activat dincolo de ceea ce ar putea face un om plin de Duhul cum ar fi momentul schimbării Sale la față sau când El a făcut unele dintre minunile Sale asupra naturii. Însă, în toată activitatea Sa de care vorbește Isaia surprinde faptul că Mesia nu a fost lipsit de Duhul, arătând că este Dumnezeu-Omul plin fiind de Duhul Sfânt[495].

Prin urmare, cele șapte harisme revelează natura Duhului Sfânt, descriind totodată și natura lui Mesia, căci nu există nicio diferență între natura Lui și natura Duhului Sfânt. Când îl vedem pe Mesia, îl vedem pe Yahwe (In 14, 9), iar când vedem lucrarea Duhului Sfânt, aceasta ne indică slujirea și natura lui Mesia[496].

Astfel, Înțelepciunea și Puterea lui Dumnezeu-Tatăl a înălțat casa Sa, firea cea trupească dobândită din Fecioara Maria, luând asupra Lui templul trupului acestuia, zidirea rezemând-o pe șapte stâlpi (Pilde 9, 1), care sunt darurile pline de bună mireasmă ale Duhului Sfânt (Is 11, 1–3)[497], vizând din partea Celui ce primește și

---

în jos, este al tăriei; al cincilea ține de cunoaștere; al șaselea de bunătate; iar al șaptelea, bolta noastră cerească, este al temerii de Domnul, Care pe toate le ține. După modelul acesta, Moise a primit candelabrul cel cu șapte brațe, a cărui lumină arde nestins în Templu, căci după tiparul cerurilor a primit el slujirea, după cum Însuși Cuvântul îi spune: „Să faci acestea toate după modelul ce ți s-a arătat în munte” (Ieș 25, 9; 40; Num 8, 4). SF. IRINEU DE LYON, *Proof of the Apostolic Preaching*..., 53.

494 Acest tablou isaianic corespunde imaginii trunchiului pe care se află cele șapte sfeșnice aprinse și a celor trei perechi de brațe care ies din el. În aceste șapte forme Duhul Sfânt s-a pogorât peste Mesia, în mod permanent. Cele șapte sfeșnice sunt cele șapte daruri ale Duhului Sfânt, toate găsindu-se în chip veșnic în Domnul și Mântuitorul și sunt împărțite aleșilor lui, după voia Sa. Astfel, cele șapte sfeșnice sunt așezate pe suportul sfeșnicului pentru că pe Izbăvitorul nostru, primul născut din „tulpina lui Iesei”, s-a odihnit „Duhul Înțelepciunii și al înțelegerii, Duhul sfatului și al puterii, Duhul cunoștinței și al sfințeniei,” și a fost umplut de „Duhul temerii de Domnul”. Așa cum spune El Însuși prin același profet: „Duhul Domnului este peste mine pentru că Domnul m-a uns...” (Is 61, 1; Lc 4, 18). Căci, cele șapte făclii în fața tronului lui Dumnezeu ard și luminează sufletul Său (Apoc 4, 5). Cele șapte duhuri sunt cei șapte ochi ai Săi (Apoc 5, 6). BEDA VENERABILUL, *On the Tabernacle* (Liverpool: Liverpool University Press, 1994), 39.

495 GUZIK, *Commentary on Isaiah*..., 96.

496 Harry BULTEMA, *Commentary on Isaiah*, (United States of America: Grace Publications Inc., 2002), 230.

497 HIPOLIT DE POTTIER, *Fragments from Commentaries*, ANFC 5 (Michigan: Grand Rapids, 1986), 175.

portetul prin excelență al Modelului viețuirii cerești, aceasta deschizându-se și *ecclesiei* prin intermediul celor șapte daruri ale Duhului Sfânt, căci prin enumerarea harismelor pogorâte asupra Începătorului mântuirii noastre[498], ni se arată treptele urcușului nostru[499] către Împărăția Sfintei Treimi.

II.3.3. Concluzii

Cadrul exegetic amintit (Is 11, 1–4) are în componență trei teme teologice esențiale, și anume: tema regală (Is 11, 1–4), tema paradisiacă (Is 11, 6–8) și tema profetică (Is 11, 9). Prima temă vizează Persoanele Mesia și Ruah Yahwe, precum și lucrarea Duhului Sfânt Care Se odihnește asupra lui Mesia, concretizată prin „cele șapte duhuri/lucrări ale Duhului lui Dumnezeu", acestea însumând manifestările Unuia și Aceluiaș singur Duh Sfânt al lui Dumnezeu, dar creionând totodată portretul evanghelic și caracterul lui Mesia.

Faptul că Ruah Yahwe Se odihnește în Persoana lui Mesia, presupune umanitatea Sa, care devine pnevmatoforă: [3] *Și botezându-Se Iisus, îndată ce a ieșit din apă, cerurile s-au deschis și a văzut Duhul lui Dumnezeu, pogorându-Se ca un porumbel și venind peste El* (Is 11, 2; Mt 3, 16; Mc 1, 10; Lc 3, 21–22; In 1, 32–33). În această ipostază antropomorfică, Duhul este Cel care în maniera unui porumbel, când Domnul nostru a fost botezat, a venit și a stat deasupră-I, sălășluindu-Se deplin și întreg în Hristos și nu măsurat, ci cu revărsarea Sa împărtășindu-Se pentru ca din

[498] Prin acestea ni se arată treptele scării, însă această demonstrare este săvârșită în ordine descrescătoare, și anume: înțelepciunea, înțelegerea, sfatul, tăria, cunoștința, buna-credință și teama – aceasta fiind treapta cea mai de jos, adică cea de la care trebuie să ne începem urcușul, căci începutul înțelepciunii este frica de Dumnezeu (Pilde 1, 7). Fără îndoială că urcușul spre Înțelepciune începe cu teama și nu trebuie să ajungem la teamă după ce am cunoscut înțelepciunea fiindcă aceasta culminează cu desăvârșirea iubirii. SF. GRIGORE CEL MARE, *The Homilies of Saint Gregory the Great on the Book of the Prophet Ezekiel*, (Etna: Center for Traditionalist Orthodox Studies, 1990), 234.

[499] Sunt șapte trepte până la poartă deoarece calea spre viața cerească ne este deschisă prin cele șapte fețe/lucrări ale Duhului Sfânt. Isaia localizează aceste șapte duhuri/haruri în cap, sau în trup, atunci când spune: „Duhul Domnului se va odihni asupra lui, Duhul înțelepciunii, Duhul înțelegerii, Duhul sfatului și al tăriei, Duhul cunoștinței și al evlaviei; și Duhul fricii de Domnul îl va umple pe el" (Is 11, 2–3). El vorbește aici din perspectiva raiului, enumerând clar treptele în ordine drescrescătoare: înțelepciune, înțelegere, sfat, putere, cunoștință, evlavie și frică. Căci este scris, „frica de Domnul este începutul înțelepciunii" (Pilde 1, 7), calea având la început, fără îndoială, frica și la final înțelepciunea. De asemenea, se spune: „iubirea desăvârșită alungă frica" (1 In 4, 18). Astfel, deoarece profetul a început să gândească din perspectiva realităților cerești, a început cu înțelepciunea și a coborât spre frică. Cu toate acestea noi, cei care ne luptăm să ajungem de la pământesc la ceresc, enumerăm aceleași trepte în ordine ascendentă pentru a progresa de la frică la înțelepciune. În mintea noastră, astfel, prima treaptă spre cer este frica de Domnul, a doua evlavia, a treia cunoștința, a patra puterea, a cincea sfatul, a șasea înțelegerea și a șaptea înțelepciunea. Căci frica de Domnul este în minte. Dar ce fel de frică este aceea care nu este însoțită de evlavie?. SF. GRIGORE CEL MARE, *The Homilies*..., 320–1.

El să ajungă harul și altora: sursa sfințeniei Duhului Sfânt rămânând cu Mesia, astfel ca dintru El să fie răspândite darurile și lucrările Lui.

Astfel, putem argumenta faptul că întreaga descriere a lui Isaia despre Mlădița care crește din spița genealogică a lui Iesei face referire la ființa umană care e îndumnezeită și pnevmatizată: Omul Iisus Hristos, devenit Dumnezeu-Omul, venirea Duhului lui Dumnezeu asupra Lui constituind un semn exterior al unei decizii interioare de a accepta slujirea care I-a dat-o Yahwe și Care avea să-și dea viața drept răscumpărare pentru întreaga umanitate.

Manifestarea prezenței Duhului în viața și slujirea lui Iisus este descrisă în cele șapte harisme cu care Duhul L-a înzestrat, acestea fiind expuse în trei cuplete, a câte două perechi. Înțelepciunea converge cu înțelegerea, sfatul cu puterea și cunoașterea cu frica de Domnul. În ansamblul lor, ele conturează portretul adevăratului Conducător: înțelepciunea, capacitatea generală de a avea judecată corectă în toate lucrările săvârșite; înțelegere, capacitatea de a vedea inima unei probleme; sfatul, capacitatea de a concepe un plan corect de acțiune, convergând cu tăria de a-l duce la bun sfârșit. Cunoașterea depășește cunoștința, căci cunoașterea se bucură de o relație personală și intimă cu persoana, iar când Persoana respectivă este Domnul, relația cere și determină frica care se manifestă în preocuparea morală (Fac 20, 11), ascultare (Ieș 20, 20), conduită sensibilă (Ne 5, 9–15), credicioșie (Ps 2, 11) și închinare (Ps 5, 7).

Ceea ce Isaia prezintă în acest tablou exegetic ca fiind lucrarea Duhului lui Dumnezeu este identitatea pnevmatică a Duhului, răsfrântă asupra Persoanei lui Mesia. El începe cu înțelepciunea și conchide cu frica Domnului, această harismă neavând nicio legătură cu conceptul uzual de a ne teme de cineva sau de ceva, ci substantivul ebraic *yir'ah* pune accentul pe acea stare morală de reverență, căci frica de Domnul este pură, ea rezistă pentru totdeauna (Ps 19, 9). Astfel, desfătarea lui Iisus în frica de Yahwe reafirmă această umanitate, căci El fiind a doua persoană din Treime și cerând această teamă, ca ființă umană o experiază.

Acest pasaj ce sugerează atât de multe despre lucrarea Duhului lui Dumnezeu asupra lui Mesia reprezintă pentru Teologia și Arta creștină un pasaj clasic despre a treia Persoană a Sfintei Treimi. Prin analogie, dacă textele din Cartea Apocalipsei (1, 4; 3, 1; 4, 5; 5, 6) despre cele șapte duhuri ale lui Dumnezeu nu s-au întemeiat ele însele pe acest text al lui Isaia, este sigur că Biserica a început imediat să le interpreteze prin detaliile sale.

Potrivit Textului Masoretic, deși există doar șase lucrări ale Duhului lui Dumnezeu, numite trei cuplete, totuși pentru a completa numărul perfect, exegeza

creștinismului timpuriu a adăugat potrivit Septuagintei, Duhul Domnului la începutul vers. 2 ca Ramură centrală, în jurul Acestuia gravitând celelalte șase, dar și ca simbolism al cifrei șapte, preînchipuind sfeșnicul cu șapte brațe sau uneori, desfătarea în frica Domnului sau credincioșia fiind intercalată la începutul vers. 3 era atașată ca a șaptea lucrare (a se compara cu Zah 4, 6), interpretând acest cadru isaianic ca fiind o definiție a celor șapte lucrări ale Duhului Sfânt al lui Dumnezeu.

În Teologie, artă și cultul Evului Mediu a dominat expresia operei Duhului Sfânt. Dar influența pasajului nostru poate fi urmată de acea definiție mai largă a lucrării Duhului, care L-a făcut Fântâna întregii inteligențe. Astfel, cele șapte lucrări ale Duhului lui Dumnezeu menționate de Isaia pot fi împărțite în trei planuri existențiale, și anume: primele două perechi, înțelepciunea și înțelegerea constituie planul predominant intelectual, apoi sfatul și tăria constituie planul practic, iar cunoaștera și frica de Domnul (n.n. fidelitatea/credincioșia), constituie planul duhovnicesc.

Astfel, Duhul Sfânt este râul abundent care potrivit evreilor, izvora din Mesia spre pământuri (Is 66, 12). Acesta este râul minunat, care curge veșnic și nu se oprește niciodată. Unul cu un curs bogat și cu revărsări minunate, ce veselesc cetatea lui Dumnezeu (Ps 45, 5). Căci, Ierusalimul cel ceresc este udat de către Duhul Sfânt, Care izvorăște din fântâna vieții, hrănindu-ne și adâncind spre cele șapte brațe ale virtuților/darurilor Duhului. Așadar, Duhul ridicându-Se deasupra fiecărei creaturi, când atinge tărâmurile joase ale minții noastre, bucură firea cerească a creaturilor cu bogăția îmbelșugată a sfințeniei Sale. Sfințirea acestor șapte daruri semnifică plinătatea virtuților în Mesia, sălășluindu-Se în Acesta deplinătatea Duhului, căci niciunui om cu excepția Lui nu i s-ar fi dăruit o astfel de diversitate de daruri spirituale.

II.4. Lucrarea *anastasică* a *Ruah*-ului (Is 26, 19)

BHS	**Is 26, 19** יִחְי֣וּ מֵתֶ֔יךָ נְבֵלָתִ֖י יְקוּמ֑וּן הָקִ֨יצוּ וְרַנְּנ֜וּ שֹׁכְנֵ֣י עָפָ֗ר כִּ֣י טַ֤ל אוֹרֹת֙ טַלֶּ֔ךָ וָאָ֖רֶץ רְפָאִ֥ים תַּפִּֽיל׃ ס
Analiză morfosintactică	▪ יִחְיוּ (*yih-yu*) – verb tranz., qal imperf., pers. a III-a, masc., pl., P.V. Qal: *a viețui, a petrece, a locui*; Piel: *a păstra, a învia, a renaște*; Hiphil: *a păstra*. ▪ מֵתֶיךָ (*meteka*) – verb tranz., qal part., pers. a II-a, masc. sg., P.V. Qal: *a muri*; Hiphil: *a omorî*; ▪ נְבֵלָתִי (*nebelatî*) – subst. com., simplu, fem. sg. – *cadavru, corp, leș, trup*;

	▪ יְקוּמ֑וּן (*yequmun*) – verb tranz., qal imperf., pers. a III-a, masc. pl., P.V. Qal: a se ridica, a sta în picioare; Piel: *a dovedi*; Hiphil: *a ridica, a crește, a învia, a trezi*; Pual: *a fi ridicat sau înviat (de cineva)*; ▪ הָקִ֨יצוּ (*haqișu*) – verb tranz., hiphil imperat., pers. a III-a pl., P.V. Hiphil: *a trezi, a deștepta*; Qal: *a petrece, a cheltui, a consuma, a consacra, a sacrifica*; ▪ וְרַנְּנ֜וּ (*veranenu*) – verb tranz., piel imperat., pers. a III-a pl., P.V. Hiphil: *a provoca strigătul*; Qal: *a plânge în hohote*; Piel: *a plânge cu bucurie*; Pual: *a fi strigat*; ▪ שֹׁכְנֵ֣י (*sokene*) – verb tranz., qal part., pers. a III-a, masc. pl., P.V. Qal: *a stabili, a locui*; Piel: *a stabili*; Hiphil: *a face să locuiască*; ▪ עָפָ֗ר (*apar*) – subst. com., simplu, masc., sg. – *pământ uscat, țărână*; ▪ כִּ֚י (*kî*) – conj. coord.- *aceea, deoarece, pentru, când*; ▪ טַ֣ל (*țal*) – subst. com., simplu, masc. sg. – *rouă, ceață de noapte*; ▪ אוֹרֹת֙ (*ovrot*) – subst. com., simplu, fem. pl. – *lumină, iarbă, plantă*; ▪ וָאָ֖רֶץ (weareț) – subst. com., simplu, fem., sg. – *pământ*; ▪ רְפָאִ֥ים (*rephaim*) – subst. com., simplu, masc., pl. – *duhuri moarte*; ▪ תַּפִּֽיל׃ ס – (*tapîl*) – verb tranz., hiphil imperf., pers. a III-a, fem., sg., P.V. Qal: *a alunga, a izgoni*; Hiphil: *a face să cadă*; Hitpael: *a se arunca pe sine*.
Traducere	*Trupurile omorâte înviară. Ridicați-vă, treziți-vă cei ce locuiți în țărână deoarece roua era lumină, pământul alunga duhurile moarte.*
LXX	**Is 26, 19** ἀναστήσονται οἱ νεκροί καὶ ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις καὶ εὐφρανθήσονται οἱ ἐν τῇ γῇ ἡ γὰρ δρόσος ἡ παρὰ σοῦ ἴαμα αὐτοῖς ἐστιν ἡ δὲ γῆ τῶν ἀσεβῶν πεσεῖται
Analiză morfosintactică	▪ ἀναστήσονται ̀– provine din rădăcina verbală ἀνίστημι, verb tranz., diat. medie, ind., viitor, pers. a III-a pl., P.V – *a cauza apariția, a învia*; ▪ οἱ νεκροὶ – provine din subst. νεκρός, adj. subst., N., masc., pl., atr.adj. – *mort, decedat, repausat*; ▪ και ̀– conj. coord. – *și, chiar, asemenea, așișderea*;

	▪ ἐγερθήσονται` – provine din rădăcina verbală ἐγείρω, verb tranz., diat. pasivă, ind., viit., pers. a III-a pl., P.V. – *a ridica, a învia*; ▪ ἐν̀ – prep. în Dativ – *în, din, la, cu, prin, sub, de la, ca, de pe, în interiorul, până în*; ▪ τοῖς μνημείοις̀ – provine din subst. μνημεῖον, subst. com., simplu, D., neut. pl., c. ind. – *mormânt, groapă*; ▪ εὐφρανθήσονταὶ– provine din rădăcina verbală εὐφραίνω, verb tranz., diat. pasivă., ind. viit., pers. a III-a pl., P.V. – *a se bucura, a înveseli*; ▪ τῇ γὴ – subst. com., simplu, D., fem., sg., c. ind. – *pământ, țărână*; ▪ ἡ γὰρ` – conj. coord.– *căci, pentru că, să, deoarece, fiindcă*; ▪ δρόσος̀ – subst. com., simplu, D., fem., sg., c.ind. – *rouă*; ▪ ἡ παρὰ` – prep. în G – *din, pe lângă, în prezența, alături de*; ▪ σοῦ – pron. pers., G., masc., pers. a II-a sg. – *tu, al tău*; ▪ ἴαμὰ – subst. com., simplu, N., neut. sg., – *vindecare, tămăduire*; ▪ αὐτοῖς̀ – pron. pers., D., masc., pl., pers. a III-a, – *înșuși*; ▪ ἐστιν̀ – provine din rădăcina verbală εἰμι, verb tranz., diat. act., ind., prez., pers. a III-a sg., P.V. – *va fi*; ▪ δὲ – conj. coord. – *dar, și*; ▪ τῶν ἀσεβῶν` – adj. subst., G., masc. pl., atr.subst. gen. – *nelegiuit, neputincios*; ▪ πεσεῖταὶ – provine din rădăcina verbală πίπτω, verb tranz., diat. medie, ind., viit., pers. a III-a sg., P.V. – *a cădea*.
Traducere	*Și morții vor învia și se vor ridica cei din groapă și se vor veseli cei de pe pământ, căci roua de la Tine le este vindecare și pământul nelegiuiților va cădea.*
Traducere personală	19 Cei morți ai Tăi vor trăi și trupurile lor vor învia! Deșteptați-vă, ridicați-vă și cântați întru bucurie, voi cei ce sălășluiți în țărână, căci iată roua Ta este lumină și vindecare, iar din sânul pământului umbrele vor învia[500]

Textul Masoretic surprinde factori care converg între corpusurile isaianice (Is 26, 19; 66, 24) ce se înlănțuie cu privire la tema învierii. Verbele la modul imperativ îmbinate cu participiile și cu timpurile imperfecte coagulează terminologia

500 Traducere personală după textul ebraic. Am consultat ediția englezească ESV și B.1938.

pentru tema învierii. Pasajul isaianic descrie starea trupurilor celor care s-au răzvrătit împotriva Dumnezeirii lui Yahwe, soarta acestora fiind cea a distrugerii perpetue, devenind o oroare pentru întreaga fire umană[501]. Textul Masoretic face referiri la verbul מֵתֶיךָ (*meteka*), substantivizându-l: „morții tăi", incluzând pe toți cei morți și care aparțin lui Yahwe[502]. Deși înălțarea lor la statutul de viitate în actul învierii poartă în sine un precedent direct în acest pasaj isaianic (Is 26, 19), cel puțin se poate face referire la *roua de lumină*, care este identificată cu Persoana Duhului. Trimiterea Textului Masoretic la această sintagmă ce identifică Persoana Duhului poate declanșa un amplu plan de exegeză.

Modul imperativ al acestor verbe sugerează o poruncă din partea lui Yahwe, Care prin intermediul Duhului realizează actul învierii, substantivul טַל (*țal*) fiindu-I propriu lui *Ruah Hakodeș*. Prin urmare, Textul Masoretic al corpusului isaianic se referă în mod explicit la trupurile celor morți, utilizând limbajul condensat în expresia „cei ce locuiesc în țărână". Dar această profeție poate avea în vedere mai degrabă învierea morților de către *Ruah Hakodeș* decât doar o simplă și expilicită transformare a rămășițelor fizice a celor aflați în țărână[503]. Substantivul נְבֵלָתִי (*nebelatî*) are conotații prin analogie cu conceptele *napsî* și *ruhi* prezente în acest corpus (Is 26, 9) și astfel, ultima parte a vers. 19 s-ar traduce: *trupește ei vor învia* prin acțiunea lui *Ruah Hakodeș*[504].

În ediția Bibliei 1938[505], profesorii Vasile Radu și Gala Galaction traduc acest corpus (Is 26, 19) îmbinând verbele la timpul indicativ viitor cu timpul prezent, punând accentul pe terminologia anastasică. De asemenea, aceștia întrebuințează sinonime ale conceptelor legate de tema învierii, introducând în aceasta și ideea maternă a pământului, care îi va renaște pe cei adormiți.

Spre deosebire de Textul Masoretic, Septuaginta cuprinde pasaje care sunt mai clare eshatologic, orientându-se mult mai mult spre nădejdea viitoare în înviere. Acest lucru devine evident prin uzanța verbelor ἐγερθήσονται și εὐφρανθήσονται la indicativ viitor care apar în mod constant în versiunea LXX a acestui text (Is 26, 19a). Textul amintit în varianta grecească este tradus prin folosirea acestor timpuri

[501] George W. E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, (Cambridge: Harvard University Press, 2006), 38.

[502] C. D. ELLEDGE, *Resurrection of the Dead in Early Judaism 200 BCE – CE 200*, (United States of America: Oxford University Press, 2017), 68–71.

[503] John DAY, טל אורת *in Isaiah 26, 19*, ZAW 90 (1978), 265–69.

[504] William H. IRWIN, *Syntax and Style in Isaiah 26*, in JBQ 41 (1979), 240–61.

[505] Dar morții tăi vor trăi și trupurile lor vor învia. Deșteptați-vă, tresăltați de bucurie, voi cei ce sălășluiți în pulbere! Căci roua ta este rouă de lumină și pământul va naște din nou pe cei adormiți (Is 26, 19).

viitoare, care sunt în relație cu dovezile biblice de la Qumran, 1QIsa[a] corespunzând cu timpurile grecești ale LXX deoarece textul său ebraic are timpuri imperfecte, diferențiindu-se astfel de imperativele Textului Masoretic, dând într-adevăr ponderea suplimentară timpurilor viitoare ale Septuagintei, ca expresii indicative ale nădejdii viitoare formulate în limbajul anastasic[506].

Biblia 1688[507] și 1914[508] respectă cu fidelitate textul Septuagintei, păstrând verbele la indicativ viitor, însă Biblia 1688 pe lângă limbajul arhaic utilizat, în vers. 19b identifică originea substantivului δρόσος (*rouă*), care e de sorginte divină, făcând trimitere la Persoana Duhului lui Dumnezeu.

II.4.1. Reflecții exegetice

Unitatea corpusului isaianic este divizată în două tablouri, vers. 1–6 și vers. 7–21[509]. În ceea ce privește tipologia vers 1–6 constituie fie un psalm al încrederii, fie un cânt al victoriei, în timp ce secțiunea finală este analizată ca și plângere colectivă. În încercarea de a identifica varietatea componentelor critico-formale, corpusul a fost încadrat în tipologia plângerii colective[510].

Clasificările formale nu influențează în mare măsură aspectele interpretative, cruciale ale capitolului, ci aspectul problematic al perspectivei temporale este mai presant decât paradigma tipologiei[511]. În acest sens, aspectul problematic central se face simțit pentru cei care caută să susțină conținutul coerent al cap. 24–27 decât pentru cei care consideră corpusul un tablou al afirmațiilor apocaliptice, în cadrul cărora se află diversele cânturi și care reflectă gama largă a perioadelor istorice. Prin urmare, acest tablou exegetic luat în ansamblul lui, surprinde într-o manieră exhaustivă, evidențiind „cetatea fortificată" a dușmanului lui Israel care a fost deja distrus, apoi festinul eshatologic în prezența lui Yahwe la care sunt invitate toate

506 Albert L.A. HOGETERP, *Expectations of the End. A Comparative Traditio-Historical Study of Eschatological, Apocalyptic and Mesianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament*, (Boston: Brill, 2009), 257–9.

507 Scula-să-vor cei morți și să vor rădica cei den mormînturi și se vor veseli cei de pre pământ, pentru că roaua cea de la Tine vindecare lor iaste, și pământul necuraților va cădea (Is 26, 19).

508 Înviea-vor morții și se vor scula cei din mormânturi și se vor veseli cei de pre pământ, că roua cea dela tine vindecare lor este, și pământul necredincioșilor va cădea (Is 26, 19).

509 CLEMENTS, *Isaiah 1–39*…, 175. Otto KAISER, *Isaiah 13–39*, (Philadelphia: Westminster Press, 1974), 456. Hans WILDBERGER, *Isaiah 13–27*, (Minneapolis: Fortress Press, 1997), 542–60.

510 Marvin A. SWEENEY, *Tanak. A Theological and Critical Introduction to the Jewish Bible*, (Minneapolis: Fortress Press, 2012), 269–75.

511 Christopher R. SEITZ, *Isaiah 1–39. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, (Louisville: John Knox Press, 1993), 193.

popoarele și chiar despre o viziune a morții care va fi abolită prin actul învierii de către Dumnezeu prin intermediul Duhului Său[512].

Interpretarea cap. 24–27 suscită o prezentare paradigmatică a vieții în vremurile din urmă. Cu siguranță, abordarea acestor capitole nu poate fi descrisă ca abstracție sistematică a materialului lor, ci particularitățile prezentării rămân în mare parte conturate de mijloacele figurilor de stil apocaliptice și de convențiile limbajului liturgic. Cu toate acestea, distanța față de evenimentele istorice specifice, redate ca ilustrații ale structurilor cuprinzătoare, a conferit relatării o tipologie distinctă[513]. Babilonul nu este menționat, dar o cetate a haosului își va primi pedeapsa cuvenită. Judecata nu va veni din partea unui dușman menționat, ci mai degrabă teroarea va cuprinde lumea în timp ce Dumnezeu va deschide „ferestrele cerului". De asemenea, Ierusalimul nu este numit cetatea puternică unde Dumnezeu va începe izbăvirea, ci se menționează doar despre o cetate care Îl așteaptă pe Cel drept să vină. În cele din urmă, izbăvirea nu este prezentată ca o scăpare de dușmanii pământești, ci ca viață alături de Dumnezeu, departe de moarte și de căderea umană, ca stare de înviere prin Duhul Său[514].

Efectul acestei compoziții literare constă în coerența sa, ce nu subzistă unei secvențe liniare și temporale, în cadrul căreia drepții sunt luați dintre cei păcătoși și o nouă eră urmează celei vechi. Acest capitol este organizat într-o manieră aspectuală, tipologizată, un nou scenariu fiind revelat în fiecare capitol chiar și atunci când sunt folosite convențiile similare, adesea suprapunându-se în context. De exemplu, există o similitudine considerabilă între gen și conținut între tablourile exegetice apropiate (Is 25, 1–6 și 26, 1–6). Cu toate acestea, în capitolul următor, răspunsul potrivit în contextul apropierii judecății lui Dumnezeu este urmat de portretizarea ospățului euharistic. În contrast, în cap. 26 răspunsul credincios în rugăciune, cu privire la judecarea cetății mândre (vers. 3) este urmat de o reflecție destul de lungă asupra aceleiași comunități de credință, dar sub opresiunea urgiei lui Dumnezeu, care este încă resimțită (Is 26, 20)[515].

Versetele introductive prezintă elementele unui cânt de victorie și al încrederii, continuându-se temele exprimate în capitolul precedent (Is 25, 1–5), redând imaginea lui Yahwe ca apărător puternic, despre izbăvirea celor credincioși și mărturisind puterea

---

512 Thomas C. RÖMER, *Formation and Intertextuality in Isaiah 24–27*, (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013), 143.
513 Dan G. JOHNSON, *From CHAOS to RESTORATION. A Integrative Reading of Isaiah 24–27*, (England: Sheffield Academic Press, 1988), 67.
514 CHILDS, *Isaiah*…, 189.
515 Peter D. MISCALL, *Isaiah*…, 86.

lui Dumnezeu, dar cu toate acestea primul tablou exegetic prezintă trăsături distincte care încep să contureze o formă și o funcție diferită[516].

Unitatea are forma unui cânt eshatologic asemănător pasajului din prima parte a cărții lui Isaia (Is 12, 2), dar în acest cadru exegetic, imnul este cântat în pământul lui Iuda. O voce la persoana I plural, cântă laudă lui Dumnezeu care a întemeiat cetatea puternică a salvării, cu ziduri și bastioane, porțile sale fiind deschise pentru cei drepți, care și-au păstrat credința. Sunt descriși participanții la misiunea de răscumpărare a lui Dumnezeu în termenii unui popor drept și totodată, este realizat portretul celor care stau alături de Dumnezeu la ospățul ceresc, cu rolul de a le defini starea morală. Invitația se extinde destul de mult pentru toate popoarele, iar poporul lui Dumnezeu se identifică prin răspunsul dreptății. Urmează descrierea celor invitați în cetatea salvării, aceștia devenind vase ale păcii lui Dumnezeu prin credincioșia lui Mesia în chemarea făcută de El către credința umană, prin *Ruah Hakodeș*[517].

Indicativul este urmat, în mod caracteristic de un imperativ: [4]*Încredeți-vă în Domnul pururea, căci Domnul Dumnezeu este stânca veacurilor* (Is 26, 4). El este apărător veșnic, un Izvor continuu de stabilitate în care ne putem încrede. Mai mult, există o garanție a acestei încrederi deoarece Yahwe a demonstrat deja scopul Său în dejucarea planurilor celor răi și în devalorizarea semeției umane din cetatea mândră, iar oropsiții vor gusta aceste momente ale victoriei. Comparând cele două registre exegetice (Is 25, 1–6 și 26, 1–6), se poate observa trecerea subtilă asupra celui de-al doilea pasaj menționat, starea spirituală a locuitorilor acestei cetăți a salvării fiind pașnică și sigură[518].

Tema dreptății continuă și în unitatea următoare (Is 26, 7–21): [7] *Calea celui drept este dreaptă; Tu netezești drumul celui drept al Tău* (Is 26, 7). Cu toate acestea, omul nu este pregătit pentru calea ce urmează legea și dreptatea lui Dumnezeu, însă comunitatea credincioasă așteaptă în continuare izbăvirea sa, iar dorirea prezenței lui Dumnezeu devine un sentiment ce predomină întreaga psaltire, căci întreaga lume vrea să cunoască dreptatea lui Dumnezeu (Ps 96, 11; 119, 46)[519].

În acest registru exegetic, apare nota discordantă, căci favoarea lui Dumnezeu este arătată celor păcătoși, însă ei nu înțeleg izvorul acesteia. Mai degrabă, ei continuă

---

516 CHILDS, *Isaiah*…, 189.
517 CHILDS, *Isaiah*…, 190.
518 John GILL, *Isaiah 26, 1–4*…, 321.
519 Henry MATTHEW, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible: Isaiah 26, 7*, (Hendrickson: Peabody, 1996), 130.

să aibă același comportament necinstit fără a vedea slava lui Dumnezeu. Dar lumea plină de slava lui Dumnezeu nu este vizibilă tuturor, nu este revelată tuturor: [11] *Doamne, mâna Ta era ridicată, dar ei nu au văzut-o! Vor vedea râvna Ta pentru poporul Tău și se vor rușina. Și focul hărăzit vrăjmașilor Tăi îi va mânca!* (Is 26, 11). Prin urmare, lucrarea lui Yahwe este vizibilă, dar cei păcătoși nu o văd din cauza stării morale decăzute[520].

În vers. 11c, identificăm elementele convenționale ale plângerii, care evidențiază înainte de sfârșit, aceeași structură a vieții. Cei răi își continuă faptele, Israelul aflându-se în continuare oprimat de către stăpâni străini și cu toate acestea, comunitatea de credință continuă să își mărturisească loialitatea față de Yahwe. Cei apostați nu o vor suferi și asemenea celor morți, simple umbre ale vieții vor fi îndepărtați, însă, poporul credincios va trăi și va crește pentru a se arăta în el slava lui Yahwe[521].

În cadrul vers. 16 se face simțită prezența unei scindări deși, în cap. 24–27 viziunea profetică descrisă reflectă situația de după ziua eshatologică. Se argumentează faptul că în pasajul isaianic (Is 26, 16–21), statutul celui credincios este văzut, temporal, înainte de ziua urgiei[522]. Însă, în funcție de această tipologie, viața pentru credinciosul Israelului în vremurile din urmă continuă să prezinte în mod paradoxal, majoritatea elementelor vremii de dinaintea sfârșitului. Adică, chiar și în cazul în care cei credincioși mărturisesc că au văzut mâna lui Dumnezeu lucrând pentru ei și semnele Yahwe au fost arătate, comunitatea este situată „între deja și nu încă", căci vechiul trece, iar noul nu a venit încă în plinătatea sa[523].

De asemenea, este descrisă comunitatea celor credincioși aflați în suferință, înălțând lui Yahwe rugăciune (Is 26, 12–18). Așteptările au fost înalte, presupunând efectele lucrării lui Yahwe, iar toți cei credincioși, evocat prin pronumele personal „noi", se compară cu o cauză pierdută. Însă, în ciuda chinurilor și a entuziasmului în fața re-nașterii, nu apare ab intio decât un vânt deșert[524] (Is 26, 18; Os 13, 13), iar frustrarea Israelului se naște din cauza lipsei aparente a realizărilor: [18b] *Mântuire țării noi n-am dat și în lume nu s-au născut locuitorii ei!* (Is 26, 18b). Nicio promisiune divină cu privire la noua eră și la transformarea lumii Israelului nu s-a realizat, ci totul se afla în tensiunea eshatologică[525].

---

[520] Peter PETT, *Commentary on Isaiah 26, 7–21*, (Hendrickson: Peabody, 2013), 266.
[521] Thomas CONSTABLE, *Commentary on Isaiah 26, 7–21*, (Peabody: Hendrickson, 2012), 175.
[522] SEITZ, *Isaiah 1–39...*, 194.
[523] CHILDS, *Isaiah…*, 191.
[524] J. DAY, *A Case of Inner Scriptural Interpretation*, JTS 31 (1980), 311.
[525] C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Isaiah 26, 18–19...*, 443.

Tematica vers. 19 a fost numită *Heilsorakel* (Oracolul izbăvirii), constituind forma clasică a asigurării divine asupra izbăvirii ce va avea loc. Ea reprezintă cea mai mare secțiune din cadrul celei de-a doua părți a cărții lui Isaia, dar și un expozeu literar ce relevă scopul lui Yahwe de izbăvire a Israelului și a lumii (Is 41, 15; 43, 2). Cu toate acestea, promisiunea din vers. 19 transcende totalitatea promisiunilor din partea a doua a cărții Profetului fiind compus într-un mod specific pentru contextul mai larg al cap. 26[526].

Nădejdea celor care trăiesc între deja și nu încă, este proiectată acum dincolo de mormânt spre învierea vieții, o victorie finală asupra morții, statutul din urmă al comunității credincioase a Israelului, ce trăiește la intersecția dintre cele două ere prin iconomia lui Dumnezeu nu este determinată de legile celei vechi. De asemenea, semnele noii ere nu vor consta în încetarea durerii și a necazurilor, ci faptul că viața promisă în împărăția lui Dumnezeu transcende moartea. Pentru prima dată în Vechiul Testament se vorbește despre lumina dumnezeiască care va pătrunde ținuturile umbrei (*rephaîm*; Ps 138, 1–24). De altfel, atât în iudaism, cât și în creștinism, credința în lucrarea restauratoare a lui Dumnezeu a cuprins ca o piatră de căpătâi, mărturisirea cu privire la învierea morților, ce îi susține pe cei credincioși în această stare de pregustare a Împărăției, încă din această viață[527].

Ultimele două versete ale cap. 26, conțin cuvântul profetic de încurajare adresat „poporului Meu". Ideile descriptive revin în axiologia legământului lui Noe, iar porunca dată de a intra în camerele lor, de a închide ușile după ei (Fac 7, 16) și de a se ascunde „pentru puțină vreme", până ce urgia va trece (Is 26, 20–21), asigură faptul că Dumnezeu va veni cu adevărat să pedepsească nedreptățile lumii și consecințele lor negative. Atunci când biserica timpurie a răspuns promisiunii lui Iisus despre a doua Sa venire la scurtă vreme, prin afirmația: [20] *Amin, vino Doamne Iisuse!* (Apoc 22, 20), împărtășea starea drepților Vechiului Testament, ce trăiau această tensiune eshatologică, între făgăduință și împlinire[528].

II.4.2. Implicații teologice

În discursul profetic vechitestamentar în mod general și, implicit în mod special în acest corpus isaianic, găsim cu predilecție tema anastasică marcată în Textul Masoretic prin substantivul טַל (*țal* – rouă), iar în LXX prin substantivul

[526] CHILDS, *Isaiah*…, 191.
[527] J.F.A SAWYER, *Hebrew Words for the Ressurection of the Dead*, VT 13 (1973), 218–34.
[528] CHILDS, *Isaiah*…, 192.

δρόσος (*rouă*). Astfel, profetul Isaia ne pune la îndemână un concept eminamente tehnic și profan[529], dar care poartă în sine valențe anastasice fiindcă este intrinsec legat de conceptul רוּחִי *ruhi* (*Duh*) din partea incipientă a cap. 26 (Is 26, 9a).

În identificarea temei anastasice, vom invoca un context mai larg decât cel profetic, alăturând trei pasaje biblice, care se află prin tema anastasică ce o propagă, într-o legătură de interdependență: [19] *Și cei morți ai Tăi vor trăi și trupurile lor vor învia! Deșteptați-vă, cântați de bucurie, voi cei ce sălășluiți în pulbere! Căci roua Ta este rouă de lumină și din sânul pământului umbrele vor învia* (Is 26, 19); [25] *Dar eu știu că Răscumpărătorul meu este viu și că El, în ziua cea de pe urmă, va ridica iar din pulbere această piele a mea ce se destramă* (Iov 19, 25); [8] *Pentru aceasta, așteptați-Mă, zice Domnul, până în ziua când Mă voi scula ca mărturie* (Sof 3, 8). Astfel, tema anastasică se deschide în contextul isaianic prin legătura celor două concepte, care subzistă în Persoana lui *Ruah Hakodeș*[530], Care animă creația și o însuflețește, prin energiile Sale necreate facând-o părtașă la starea de în-viere, adică în această mahală ce se află într-o stare latentă între cele două culmi ale existenței, El Se odihnește deasupra ei și o coagulează, îi dă viață, o sfințește, dându-i posibilitatea de participație la potențialtățile Sale pnevmatofore.

Aflat pe culmile suferinței, dar oferind oponenților gândirii sale un răspuns vehement cu privire la tema Învierii, Dreptul Iov avea această nădejde kerygmatică, credința clară că Răscumpărătorul, Cel mult pătimitor, va plăti și pentru el, căci întru și pentru El s-au făcut toate cele ce s-au făcut. Știa că omul are în sine, ca și toată făptura de altfel, o componentă anastasică reală[531]. Prin urmare, cele două registre exegetice exprimă conținutul anastasic al credinței, căci făptura umană este sortită învierii și înveșnicirii prin Duhul Sfânt[532]. De acest lucru ne încredințează profetul Isaia, dar și Iezechiel (Iez 37, 1–15), că Cel înviat nu mai trebuie căutat printre cei morți (Mt 28, 6; Mc 16, 6; Lc 24, 6; In 20, 9–18).

---

529 ROUĂ s. f. Picături de apă care acoperă dimineața suprafața pământului, obiectele de pe sol, vegetația etc., formate prin condensarea vaporilor de apă din atmosferă în momentul în care temperatura scade până la punctul la care vaporii ajung la saturație. *Temperatură de rouă* = temperatură la care trebuie răcit, sub presiune constantă, un amestec de vapori și gaze cu conținut constant de vapori, pentru ca, din cauza saturației cu vapori, să apară primele picături de lichid. www.dex.ro accesat la data de 22.08.2019.

530 Sfântul Chiril al Alexandriei opinează că prin înmănuncherea celor două concepte, prin cel de-al doilea (roua) socot că se referă la puterea de viață dătătoare a Sfântului Duh SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Commentary on the Gospel of Saint Luke*, (New York: Studion Publishers, 1983), 541.

531 Pr. Ioan CHIRILĂ, *Componenta anastasică a persoanei umane* în *Sensul vieții, al suferinței și al morții*, (Alba-Iulia: Reîntregirea, 2008), 136.

532 Pr. Ioan CHIRILĂ, *Darurile lui Dumnezeu – Harismele...*, 38.

Relaționând exegetic cele trei pasaje observăm că structura verbală este constituită din conceptele *lakum* (a se ridica)*, kam* (a învia)*, iakum* (a se ridica spre mărturie), un mod de exprimare întâlnit și în limbajul neotestamentar: [41] *Și apucând copila de mână, i-a grăit: Talita kumi, care se tâlcuiește: Fiică, ție îți zic, scoală-te!* (Mc 5, 41), precum și: [40] *Petru scoțându-i pe toți afară, a îngenuncheat și s-a rugat și întorcându-se către trup, a zis: Tavita, scoală-te! Iar ea și-a deschis ochii și văzându-l pe Petru, a șezut* (F Ap 9, 40).

Darul învierii este vestit și oferit creației de Răscumpărătorul său[533], constând în harul divin ce este împărtășit de *Ruah Hakodeș* spre a fi instrumentul restaurator al creației întru în-viere. Această restabilire veche a firii umane[534] este învierea ce se înfăptuiește prin lucrarea Duhului fiindcă *Ruah Hakodeș* este Cel care sfințește și îndumnezeiește latura dihotomică a condiției umane[535].

---

[533] Sfântul Afraat întărind argumentul că fragmentul isaianic tâlcuiește această tematică anastasică, oferă o imagine plastică a modului în care se va petrece: „Când moartea a prins de veste despre toate acestea, cu prinsă de uimire s-a așezat la pământ, plină de jale. Iar când Mesia, omorâtorul morții a venit și S-a înveșmântat în trup din seminția lui Adam, S-a răstignit și a gustat moartea, iar moartea L-a văzut pogorându-Se până la ea, a fost zvârlită de la locul ei și la vederea lui Mesia, frământările au cuprins-o. Și-a închis porțile, nevrând a-L primi pe Domnul. Însă, El a sfărâmat porțile și a intrat eliberând sufletele asupra cărora ea își întinsese stăpânirea. Însă, când cei morți au văzut Lumina strălucind în întuneric, cu toții și-au ridicat capetele din legăturile morții, și privind spre Răsărit, au văzut slava Împăratului împăraților. Atunci puterile întunericului și ale morții au căzut în jale mare, căci moartea însăși fusese lăsată fără niciun fel de stăpânire. Moartea a gustat atunci doctoria gătită special pentru ea spre a-i pune capăt și mâinile i-au căzut fără vlagă, la auzul veștii că toți cei morți vor trăi și vor scăpa de sub puterea ei. Iar când El a lovit moartea, luându-i și slobozindu-i pe toți cei ce erau sub stăpânirea ei, moartea începu să se jeluiască amarnic și să spună: Pleacă de pe tărâmul meu, treci mai departe! Cine este oare Acesta Care vine spre tărâmul meu și este Viu? Și pe când moartea se zvârcolea înspăimântată (căci a văzut că întunericul ei începea să se risipească, iar unii dintre cei drepți se ridicau și se înălțau împreună cu El), Acesta i-a adus la cunoștință că atunci când va veni, la plinirea vremii, toți cei robiți și ținuți în puterea ei vor fi sloboziți și vor vedea lumina. Apoi, când Mesia Și-a săvârșit lucrarea printre cei morți, moartea L-a condus până afară din tărâmul ei, căci sub niciun chip nu-I suferea șederea acolo, iar a-L mistui ca pe toți ceilalți nu-i era ei cu putință, căci nicio putere nu avea asupra Celui Sfânt, căci cu neputință de a fi stricat și mistuit era Acesta. Dar și după ce El a plecat, moartea a luat aminte la faptul că în urmă El lăsase ceea ce pentru ea era o otravă cumplită și anume făgăduința vieții și încredințarea faptului că treptat, puterea ei va scăpăta și se va stinge. Dar omul care a înghițit otrava împreună cu mâncarea sa, atunci când bagă de seama aceasta, dă afară tot ceea ce avea în pântece, otravă și mâncare deopotrivă, însă otrava lasă în urma sa din puterea ei prin mădularele trupului și încetul cu încetul, afectează și strică bunul mers al acestora. Tot așa, moartea lui Mesia a pus început sfârșitului morții; căci prin El viața a dobândit stăpânire și putere, prin El moartea a fost surpată: „Unde îți este moarte, boldul tău? Unde îți este moarte, biruința ta?" (1 Cor 15, 54–55). Toți urmașii lui Adam, peste care moartea avea odinioară stăpânire, să ia aminte la moarte și să nu piardă din vedere viața, necălcând porunca precum altă dată, Adam cel vechi". SF. AFRAAT SIRIANUL, *Selected Demonstration*, NPNFC 13 (Michigan: Grand Rapids, 1976), 402–3.

[534] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 3 (București: EIMBO, 2003), 439.

[535] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*..., 441.

Prin urmare, chipul și asemănarea își au obârșia în Arhetipul lor, în acea paradigmă a veșnciei și în același timp izvorăsc din creație, avându-și thelosul în sânul creației[536], epifanizându-se din aceasta[537], căci umplerea de chip ori mediul eclesial este fundamental anastasic, în constituția duală a făpturii umane, cele două componente devenind expresii clare ale existenței umane în-viere. În acest sens, *nefeș*-ul fiind încorporat vieții veșnice, înseamnă că și trupul într-o egală măsură este circumscris unei realități eterne[538]. De altfel, garanția învierii tuturor trupurilor este *Ruah Hakodeș*, Care vivifică *basar*-ul ca să se ridice la o viață nouă după chipul trupului lui Mesia[539].

Învierea presupune să așezăm făptura noastră în Cel care este Viața veșnică, iar această așezare/odihnire sau ascundere întru El, o săvârșim prin intermediul Duhului Său, căci învierea nu poartă în sine cădere, păcătuire, moarte, ci o perspectivă de restaurare a propriului sine: [3] *Fraților, despre cei ce au adormit, nu voim să fiți în neștiință, ca să nu vă întristați, ca ceilalți, care nu au nădejde,* [14] *Pentru că de credem că Iisus a murit și a înviat, tot așa (credem) că Dumnezeu, pe cei adormiți întru Iisus, îi va aduce împreună cu El.* [15] *Căci aceasta vă spunem, după cuvântul Domnului, că noi cei vii, care vom fi rămas până la venirea Domnului, nu vom lua înainte celor adormiți,* [16] *Pentru că Însuși Domnul, întru poruncă, la glasul arhanghelului și întru trâmbița lui Dumnezeu, Se va pogorî din cer, și cei morți întru Hristos vor învia întâi…* (1 Tes 4, 13–16) sau: [29] *Și vor ieși, cei ce au făcut cele bune spre învierea vieții și cei ce au făcut cele rele spre învierea osândirii* (In 5, 29).

De aceea, logica umană sub aspectele sale nu poate intercala prin sfera deductivă acest *misterium sacrum*, ci doar din descoperirile pe care ni le face *Ruah Hakodeș*, căci puterea acestei taine subszistă tainei Duhului, Acest *Ruah Hakodeș* despre care vorbește profetul Isaia, că se revarsă asupra lui Mesia (Is 6, 3; 11, 2; 42, 1; 61, 1–3) și apoi asupra lumii (Is 32, 15), ca fiecare ipostas al creației să devină un real *hayiim* – ființă vie. Prin urmare, thelosul fiecărui ipostas este de a dobândi Duhul Sfânt[540], orizontul nădejdii mahalei fiind anastasisul, care îi conferă un sens soteriologic[541], *Ruah Hakodeș* lucrând ca Mesia să ia chip în noi, pentru ca prin El, viața noastră să fie ascunsă în Dumnezeu-Tatăl, în-vierea cea veșnică.

---

[536] Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit*..., 60. Iustin POPOVICI, *Credința ortodoxă și viața în Hristos*, (Galați: Bunavestire, 2003), 63–4.
[537] Pr. Ioan CHIRILĂ, *Componenta anastasică*..., 137.
[538] Pr. Ioan CHIRILĂ, *Darurile lui Dumnezeu – Harismele*..., 38.
[539] Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*..., 434.
[540] SF. SERAFIM DE SAROV, *Un Serafim printre oameni*, (Galați: Cartea Ortodoxă, 2005), 358.
[541] Pr. Ioan CHIRILĂ, *Componenta anastasică*..., 138.

II.4.3. Concluzii

Capitolul 26 al cărții lui Isaia, oferă o varietate considerabilă de forme convenționale, dar în cele din urmă, aceasta rezultă într-o înaltă prezentare teologică dedicată celor credincioși, care dau mărturie despre efectul izbăvitor a lui Yahwe, simțind totuși încă întreaga greutate a judecății umane și divine. Izbăvirea lui Dumnezeu a fost experiată pe deplin, iar prezența Sa este mărturisită. Cu toate acestea, izbăvirea de pe urmă este descrisă în termeni care transcend orice experiență, cap. 25 relatând despre viața fără de moarte, în timp ce capitolul 26 despre învierea trupurilor realizată de *Ruah Hakodeș* la o viață nouă, chiar și după suferința morții.

În al doilea rând, Duhul este împreună-lucrător cu Mesia sau Mesia continuă să lucreze prin Duhul, căci dacă învierea este ultima covârșire a materiei trupului de către spirit, iar starea de înviere e cea mai înaltă treaptă de transparență a spiritului prin materie, este evident că numai *Ruah Hakodeș* poate efectua această lucrare, ca Cel care iradiază din Mesia, Cel în care materia trupului a fost covârșită de Duhul, Care era unit cu ipostasul lui Mesia.

Ruah Hakodeș este prezent în intimitatea eu-lui nostru, făcându-ne să fim intim legați de viața și slava lui Mesia, având această calitate de punte vie între noi și Mesia, prin intermediul funcției și a lucrării Lui de a întreține relația noastră cu Mesia și implicit cu Dumnezeu-Tatăl, făcându-ne să ne împărtășim de învierea adusă lumii prin Mesia.

Trecerea de la o viață în robia patimilor și a morții, prefacerea vieții noastre într-o viețuire cerească se realizează prin intermediul lui *Ruah Hakodeș*, căci numai El poate să facă trupul să fie penetrat cu energiile Sale necreate, astfel ca *basar*-ul să-și împroprieze viața duhovnicească, după asemănarea lui Mesia, înaintând spre înviere. În acest sens, prin experiența lui *Ruah Hakodeș*, prin transparența prezenței Lui, ne înnoim în har și chipul lui Mesia devine mult mai transparent în noi.

Inserarea Duhului în materie e o lucrare intimă, încât factorul uman nu poate fi conceput nicio clipă ca spirit pur, ci trebuie perceput ca suflet sau ca spirit întrupat, ca duh cu ce există în *basar* ceea ce înseamnă că sufletul ființează și după moarte sau înainte de învierea *basar*-ului prin faptul că nu mai este în acesta. El duce cu sine calificarea *ha-nefeș kol-basar*, având subzistență în cel de-al doilea pe parcursul vieții. Faptul acesta arată și el că *nefeș*-ul este deosebit de *basar* cu care a trăit în spațialitate în această viață.

II.5. Revărsarea *Ruah*-ului asupra omului (Is 32, 15)

BHS	**Is 32, 15** עַד־יֵעָרֶ֥ה עָלֵ֛ינוּ ר֖וּחַ מִמָּר֑וֹם וְהָיָ֤ה מִדְבָּר֙ לַכַּרְמֶ֔ל (וְכַרְמֶל) [וְהַכַּרְמֶ֖ל] לַיַּ֥עַר יֵחָשֵֽׁב׃
Analiză morfosintactică	▪ עַד (*ad*) – prep. – *în măsura în care, până, în timpul, către, până la, pentru totdeauna*; ▪ יֵעָרֶ֥ה (*yeareh*) – verb tranz., niphal imp., pers. a III-a, masc., sg., P.V. – Piel: *a se întinde*; Hiphil: *a face gol*; Niphal: *a fi turnat, a fi revărsat*; Hitpael: *a fi spulberat*; ▪ עָלֵ֛ינוּ (*alenu*) – prep. – *pe, deasupra, de mai sus, de, înălțime*; ▪ ר֖וּחַ – (*ruah*) – subst. com., simplu, c.ind. – *Duh, suflare, vânt*; ▪ מִמָּר֑וֹם (*mimarow*) – subst. com., simplu, C.C.L – *din înălțime*; ▪ וְהָיָ֤ה (*vehayah*) – verb tranz. cu *vav*, consec. perf., pers. a III-a, masc., sg., P.V. – Qal: *a fi, a deveni*; ▪ מִדְבָּר (*midbar*) – subst. com., simplu, masc., sg., C.C.M – *pustie, sălbăticie*; ▪ לַכַּרְמֶ֔ל (*lakarmel*) – subst. com., simplu, masc. sg., C.C.M – *plantație, livadă, grădină, muntele Carmel*; ▪ (וְכַרְמֶל) (*vekarmel*) – conj. coord.; subst. com., simplu, masc. sg., C.C.M – *plantație, livadă, grădină, muntele Carmel*; ▪ [וְהַכַּרְמֶ֖ל] (*ve-ha-karmel*) – conj. coord.; subst. com., simplu, masc. sg., C.C.M – *plantație, livadă, grădină, muntele Carmel*; ▪ לַיַּ֥עַר (*layar*) – subst. com., simplu, masc. sg., C.C.M – *lemn, pădure, crâng*; ▪ יֵחָשֵֽׁב׃ (*yehaseb*) – verb tranz., niphal imp., pers. a III-a, masc., sg., P.V. – Hitpael: *a se socoti*; Qal: *a gândi, a concepe*; Niphal: *a fi gândit*; Piel: *a concepe, a croi, a crea, a alcătui*.
Traducere	*Până turna din Duhul de sus și pustiul (Carmelului) era livadă, grădina se socotea pădure.*
LXX	**Is 32, 15** ἕως α'ν ἐπέλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πνεῦμα ἀφ' ὑψηλοῦ καὶ Ἔσται ἔρημος ὁ Χερμελ καὶ Ὁ Χερμελ εἰς δρυμὸν λογισθήσεται
Analiză morfosintactică	▪ ἕως – prep. în G. – *până, până ce, până la, după câte*; ▪ ἐπέλθη – provine din rădăcina verbală ἐπέρχομαι, verb. subjonctif, diat. act., ind. aorist, pers. a III-a sg., P.V. – *a veni la, a ajunge la, a veni pe, a ajunge pe, a veni din, a ajunge din*;

	▪ ἐφ – provine din ἐπι, prep. în Ac. – *peste, pe, în, pe deasupra, mai mult de, deasupra, prin, la, timp de, în cursul, în decursul, la vremea, pe baza*; ▪ ὑμᾶς – provine din rădăcina pronominală συ,, pron. pers., Ac., pl. – *voi, vouă*; ▪ πνεῦμα – subst. com., simplu, N., neutr. sg., SB – *spirit, duh, Duhul Sfânt*; ▪ ἀφ' – provine din ἀπο,, prep. în G., – *din, de, de la, între, de pe, dintre, dinspre, după, încă din, dintru*; ▪ ὑψηλου – provine din ὑψηλός, adj., G., neutr., sg., atr. subst. gen., – *ridicat, mare, înalt, superior, bogat, important, intens, plin, ascuțit*; ▪ καὶ– conj. coord. – *și, chiar, asemenea, așișderea*; ▪ ἔσται– provine din verbul εἰμι,, verb tranz., ind. viit., pers. a III-a sg., P.V. – *va fi*; ▪ ἔρημος – adj., N., fem., sg., atr.c.l – *deșert, pustiu, sălbăticie*; ▪ ὁ Χερμελ – subst. propriu, N., masc. sg., – *Carmel*; ▪ εἰς – prep. în Ac., – *în, spre, cu, înspre*; ▪ δρυμὸν – subst. com., simplu, Ac., masc., sg.,; ▪ λογισθήσεται – verb tranz., ind., viit., diat., pas., pers. a III-a sg., P.V. – a da socoteală, a răspunde, a justifica, a explica, a socoti, a declara, a considera că, a aprecia că, a crede, a opina.
Traducere	*Până ce vă va ajunge vouă Duhul Sfânt din înălțime și așișderea va fi socotit pustiul Carmelului cu o pădure.*
Traducere personală	15 Până ce Duhul Se va revărsa asupra noastră din înălțime și pustiul va fi ca un câmp roditor și grădina va fi socotită ca o pădure[542].

Textul Masoretic prezintă verbele la modul imperfect ceea ce exprimă o acțiune neterminată, ce încă se desfășoară față de momentul vorbirii. Totul se focusează pe lucrarea și Persoana Duhului, Care potrivit sursei ebraice, Își are obârșia în מִמָּר֑וֹם (*mimarow* – înălțime), deci în veșnicie (n.n. în Treimea cea de o ființă și nedespărțită). Acțiunea Duhului asupra restaurării creației este subliniată de verbul וְהָיָ֤ה (*vehayah* – a deveni, a fi, a se transfigura) și are rolul de a sublinia înnoirea creației, iar conceptele din vers. 15b și c, nu includ câmpul semantic cu referire la rodirea cea nouă pe care

542 Traducere personală după textul ebraic. Am consultat ediția englezească ESV și B.1938.

o va da casa lui Israel ca efect al lucrării Duhului, ci menționează existența unui munte (n.n. Carmelul), situat în vecinătatea Haifei, având o climă aridă, asemenea unui deșert[543]. Însă, acest sens topografic nu își are susținerea în traducerea textului ebraic, dat fiind faptul că ideea teologică ce se desprinde din aria tematică și semantismul conceptelor subliniază această lucrare de revărsare a lui *Ruah Hakodeș* asupra lumii, totul relaționând între cele două concepte: casa lui Israel și *Ruah Hakodeș*.

În ediția Bibliei 1938[544], profesorii Vasile Radu și Gala Galaction folosesc verbele la indicativ viitor, arătând că această lucrare înnoitoare/sfințitoare a Duhului va avea loc odată cu actul eshatologic. Revărsarea Duhului este proiectată în timpul cerului și a pământului nou, când Duhul va transfigura întreaga creație.

În versiunea LXX această lucrare de restaurare a creației săvârșită de *Ruah Hakodeș* este focusată asupra Persoanei Duhului dumnezeiesc, nefiind vorba de spiritul uman sau de o vagă influență divină, iar acest argument este sugerat nu numai de tradiția exegetică evreiască și patristică, ci și de limbajul folosit de versiunea Septantei. Septuaginta folosește verbele la modul indicativ viitor, iar subiectul principal este *Ruah Hakodeș*, Care va veni pentru a îmbogăți mahala și a o face să aducă roade Creatorului.

Mai mult, acest tablou exegetic este printre singurele pasaje din Vechiul Testament (Is 32, 15; 57, 16) unde se indică obârșia Duhului, căci Acesta provine din înălțime (ὑψηλός), din sânul Treimii, având ca rezultat crearea roadelor spirituale în interiorul poporului lui Dumnezeu. LXX conectează cele două pasaje biblice (Is 32, 15 și 57, 16) revelând această revărsare a Persoanei Duhului asupra casei lui Israel. Deși substantivul fruct sau rod nu apare în conotația sa prinicipală în cele două pasaje amintite, conceptul există prin analogie cu adjectivul ὑψηλου.

Biblia 1688[545] și 1914[546] descrie această acțiune restauratoare a Duhului, păstrând verbele la indicativ viitor, exprimând acțiunea care se va îndeplini după momentul vorbirii. În partea a doua a vers. 15 ambele versiuni creează o imagine figurativă a pustiului, numindu-l *Hermelul* (n.n. Carmelul), care o dată cu întreaga creație își va schimba statutul, având în sine viață și vegetație.

543 WILDBERGER, *Hebrew Syntax*, 1273.
544 Până când se va turna nouă din Duhul cel de sus. Atunci pustiul va fi ca o grădină cu pomi și grădina va fi socotită ca o pădure (Is 32, 15).
545 Până unde va veni preste noi Duh de la înălțime. Și va pustiiu Hermelul, și Hermelul în loc de dumbravă se va socoti (Is 32, 15)
546 Până când va veni preste noi duh din înălțime. Și va fi pustiu Hermelul, și Hermelul ca o dumbravă se va socoti (Is 32, 15).

II.5.1. Reflecții exegetice

Cuvintele introductive arată că descrierea restaurării mahalei nu este privită ca o unitate de sine stătătoare, ci trebuie considerată în strânsă legătură cu profeția de avertizare din capitolul anterior (Is 30, 9–14). Ambele registre exegetice sunt interpolate de către mâna incofundabilului Isaia. Ele reprezintă munca celui ce dorea să își încurajeze comunitatea de a privi dincolo de nenorocirea iminentei perioade finale înspre momentul izbăvirii, când *Ruah Hakodeș* va transforma acest pământ într-un paradis și îi va învăța pe oameni să trăiască împreună în dreptate, virtute, neprihănire și pace, punând astfel capăt suferințelor Israelului din trecut[547].

Realismul acestor nădejdi este observabil în versetul concluziv, care face limpede atât faptul că acel timp al izbăvirii va consta într-o perioadă a rodirii, a dreptății, a virtuții, a neprihănirii, a păcii, cât și faptul că realitatea istorică continuă. Această descriere a izbăvirii se vădește prin modul constant în care sunt împrumutate exact cuvintele regăsite în celelalte profeții ale izbăvirii, în mod special în cele ale cărții lui Isaia[548].

Versetul conclusiv aduce o trăsătură relativ originală. Singura îndoială cu privire la unitatea proorociei se naște din faptul că vers.19 pare să fie interpus într-un mod oarecum bizar între vers. 18 și 20, deoarece descrie un eveniment care, din punct de vedere cronologic, ar trebui plasat între vers. 14 și vers. 15. S-a sugerat faptul că el reprezintă o adnotare periferică la vers.14 care a fost ulterior încorporat în text cu o anumită conotație sau constituie o inserție ulterioară. Însă, Isaia a încercat să creeze un contrast al viitoarei izbăviri a poporului său și să facă limpede motivul pentru care în viitor, ar fi în siguranță, referindu-se la căderea puterii lumii care avea să aibă loc la începutul perioadei restaurării[549].

În acest fel, Isaia completează imaginea înfățișată în scurta sa Apocalipsă (Is 32, 9–20). Relația acestei Apocalipse cu celelalte texte isaianice ce tratează la rândul lor tematica izbăvirii, dar și experiența iudaismului post-exilic care se reflectă aici, anume faptul că noi oamenii nu ne putem mântui singuri, ci depindem de Duhul cel Sfânt al lui Dumnezeu, Cel care aduce izbăvirea nu ar trebui să fie trecută cu vederea fără o privire în plus asupra unei perioade în care chiar și creștinii sunt dominați de credința în abilitatea tehnică de a controla viitorul și de a aduce îmbunătățiri lumii în care trăiesc prin educație[550].

---

547 Otto KAISER, *Isaiah 13–39. A Commentary*, (Philadelphia: Westminster Press, 1974), 331–2.
548 Joseph BLENKINSOPP, *The Anchor Yale Bible: Isaiah 1–39*, (London: Double Random, 2000), 432.
549 John D.W. WATTS, *Word Biblical Commentary- Isaiah 1–33*, (Nashville: Thomas Nelson, 2005), 414.
550 KAISER, *Isaiah 13–39*…, 333.

Dacă înțelegem acest aspect, putem accepta întrebarea asupra modului în lumea ar putea fi mai bună și mai dreaptă, îndreptând nădejdea noastră spre Dumnezeu (Mc 12, 17), sau a unei alte întrebări, anume aceea a abilității noastre de a lua parte la bucuria anastasică (1 Cor 15, 55), care ne descoperă taina Duhului[551].

Transformarea ce are loc în istoria Israelului după deznădejdea ultimelor nenorociri care s-au abătut asupra Ierusalimului (Is 32, 9ff) este adusă de *Ruah Hakodeș* din înălțime (n.n. din Treime), Care Se va revărsa asupra comunității, profetul considerându-se a fi una cu inima comunității. Substantivul מִמָּרוֹם (*mimarov* – înălțime), reprezintă locul potrivit, de obicei înseamnă locul înalt în sensul absolut, *raiul* (Is 24, 21; 40, 26) referindu-se în mod deosebit la starea de rai, ca loc al sălășluirii Dumnezeuului celui Viu (2 Rg 22, 17; Ps 144, 7; Ier 25, 3; Is 33, 5; 38, 14; 57, 15). Descrierea Sionului ca fiind „locul înalt”, locul manifestării lui Yahwe, pare a fi secundară (Ier 31, 12), iar obiceiul de a vorbi despre Dumnezeu ca Dumnezeu al înălțimii sau din înălțime (Ps 93, 4; Mih 6, 6; Lc 2, 14), a condus la posibilitatea de a vorbi despre Yahwe ca fiind înălțime sau Cel înalt (Ps 75, 6; Is 58, 4)[552].

Astfel, Duhul venind din înălțime este Cel revărsat de Dumnezeu către creația Sa, concepție care și-a găsit drumul spre relatările despre Cinzecime (Ioil 3, 1; F Ap 2, 1–15). Duhul lui Dumnezeu nu este un fenomen intelectual nici măcar la origine, ci unul ce se leagă în mod intim cu viața oamenilor (Ps 103, 30; Is 31, 3), deoarece este sursa vieții, caracteristică lui Dumnezeu, care Se manifestă în existența oamenilor, iar acțiunile Sale sunt variate și rezultă din însăși darul vieții (Ps 103, 30) până la facultățile cunoașterii, ale voinței și ale faptelor, incluzând chiar și darul profeției[553].

Revărsarea Duhului reprezintă o împărtășire a energiilor divine căreia nu îi poate rezista nicio putere contrară și devine în inima mahalei o caracteristică a perioadei izbăvirii. Acesta aduce cu Sine creșterea miraculoasă în forța vitală a Israelului (Is 44, 4) și dăruiește poporului lui Dumnezeu, ascultare fără de care nu se realizează izbăvirea (Iez. 36, 26f; 39, 29) și îi implică într-un dialog sinergetic cu Dumnezeu (Ioil 3, 2). Această revărsare a Duhului poartă amprenta și asupra cadrului natural, având loc rodirea ținuturilor devastate în vremea din urmă (Is 10, 18; 32, 13;) care au fost până în acel moment neștiute, deșertul, preînchipuind pământul netocmit și gol transfigurându-se într-un câmp roditor, iar grădina secătuită într-o pădure măiastră (Is 29, 17; 35, 2–7; 41, 18; 43, 20; Ioil 3, 1)[554].

---

551 J. OSWALT, *John Wesley and the OT concept of the Holy Spirit*, in *Religion in Life*, 48 (1979), 283.
552 John N. OSWALT, *The Book of Isaiah. Chapters 1–39*, (Michigan: Grand Rapids, 1986), 587.
553 John GILL, *Commentary on Isaiah 32, 15*, (Winterbourne: Ontario, 1999), 270.
554 Thomas CONSTABLE, *Commentary on Isaiah 32, 15*, (Peabody: Hendrickson, 2012), 234.

Versetul 16 are rolul de a accentua faptul că noua rodire nu va avea un sfârșit, de vreme ce în Vechiul Testament rodirea și dreptatea, virtutea, neprihănirea oamenilor sunt strâns legate între ele (Ps 72, 1–27; Is 11, 1–9). Din această perspectivă, legea și dreptatea, virtutea și neprihănirea devin forțe restauratoare, prin intermediul Duhului (Ps 85,12; Is 45, 8). Însă, ideile asumate și acceptate continuă și în vers.17 confirmând că aici corespondența dintre rodire și dreptate, virtute, neprihănire este voită. Observăm faptul că, Isaia percepe lucrurile într-o manieră spirituală, gândindu-se la viața nouă oferită ca dar de la Dumnezeu, venită prin *Ruah Hakodeș* și apoi la noua societate umană formată în mijlocul unei naturi transfigurate, o societate caracterizată acum de dreptate, virtute și neprihănire. Doar apoi ia în considerare, în vers. 17 acțiunile dreptății, virtuții și neprihănirii, constând în existența liberă și netulburată și a progresului omenirii ferit de obstacole, precum și cel al animalelor și al ținuturilor, caracterizându-se prin pace și prosperitate ce îmbrățișează totul în conceptul *șalom* și în al doilea rând în încrederea tacită a oamenilor în Dumnezeul lor, prin *Ruah Hakodeș* (Is 30, 15–18) și siguranța ce va fi o axiomă revelatoare în relațiile interumane (Deut 33, 28; Is 11, 1–9; Iez 34, 26)[555].

Versetul 19 creează legătura evenimentelor profețite în vers. 14 și interpretează pădurea ca fiind sălbăticia, aroganța și mândria prezentă în Iudeea, prezentând totodată antiteza generală a afirmațiilor din cele două versete precedente: deși pădurile cad, iar orașele se află în declin, Iuda va fi protejat de toate acestea de acum înainte de catastrofele naturale, precum și de dușmani[556]. Prin urmare, vers. 19 ar reprezenta o accentuare sau o întărire a ceea ce se afirmă în vers. 17.

Sub aspect istoric, pădurea distrusă de grindină preînchipuie armata dușmană, care a asediat orașul lui Dumnezeu (Is 10, 34; 30, 33), în timp ce însuși orașul este capitala lumii și sursa tuturor ostilităților între poporul lui Dumnezeu și cetatea Lui (Is 25, 1ff; 27, 10), revelând și judecata făcută de Yahwe, așa cum se reflectă în vers. 2–12ff. Atâta vreme cât puterea puterile lumii triumfă, nu poate fi nicio speranță cu privire la pacea pe care mahala o așteaptă cu nerăbdare[557]. Profetul încheie obiectiv, urând fericire (Is 30, 18) comunității sale, care va experimenta începutul epocii izbăvirii, creând o imagine cadru naturală, oferind un alt portret al vremii izbăvirii, când sământa va rodi prin abundență lângă apele care vor curge din belșug, încât totul este surprins în identitatea liberului arbitru și a stării paradisiace[558].

---

[555] KAISER, *Isaiah 13–39...*, 335.
[556] Edward J. KISSANE, *The Book of Isaiah, translated from a crtically revised Hebrew text with commentary*, 1 (Dublin: Brown and Nolan, 1943), 254.
[557] Henry MATTHEW, *Isaiah 32, 15–19...*, 324.
[558] Peter PETT, *Commentary on Isaiah 32, 15–19...*, 452.

II.5.2. Implicații teologice

Secțiunea finală (Is 32, 15–20) din acest tablou isaianic oferă o inversare tematică. Spre deosebire de amenințarea judecății din vers. 9–14, mesajul trece la identificarea unei ere noi de mântuire și reînnoire. O legătură redacțională se alătură celor două unități: *până când Duhul înălțimii va fi vărsat asupra noastră* (Is 32, 15a). Factorul frapant este faptul că această legătură este realizată în vers. 15 cu ajutorul unei citări verbale care introduce, de asemenea, trecerea radicală de la judecată la mântuire: [17] *Încă puțină vreme și Libanul se va schimba în grădină și grădina va fi socotită pădure* (Is 29, 17)[559].

Astfel, pasajul ce prezintă tema teologică a reînnoirii creației și a mediului natural prin darurile Duhului Sfânt, nu se abate de la un subiect la altul pe parcursul celor 20 de versete și nu există nicio justificare pentru împărțirea lui în două compoziții distincte (8–14, 15–20), întrucât vers. 15–20 își găsesc backround-ul în vers.1–8, iar cele dintâi subzistă în cele ce urmează. Prin urmare, putem afirma faptul că vers. 15–20 sunt ca o continuare a proiecției în 1–8, a unei noi ordini sociale ce aduce cu sine fertilitate și bunăstare generală, deși între timp trebuie ca poporul lui Dumnezeu să îndure și unele greutăți[560].

Axis mundi constă în revărsarea Duhului ce exercită o lucrare transfiguratoare, determinând inversarea gândirii eshatologice și apocaliptice (ex. Is 65, 13–14; Iez 37, 5; 9–10; Ioil 3, 1)[561]. Vers. 15–20 nu se află într-o legătură aparentă cu vers. 14 și cu secțiunea precedentă, ci această trecere ar trebui considerată o continuare a descrierii epocii viitoare expusă în vers. 1–5, o relatare ce a fost întreruptă prin denunțarea relelor existente (vers. 6–14). Acest segment exegetic (15–20) inter-relaționează perfect între segmentul inițial (1–5), cât și între cel de-al doilea (6–14). Prin urmare, sub aspect idiomatic era Regelui caracterizată prin dreptate și justiție (vers. 1) va coincide cu dăruirea Duhului și cu domnia rezultantă a dreptății și a credincioșiei (vers. 15–17), iar aceasta va servi la corectarea nedreptăților existente, denunțate în vers. 6–7[562].

Astfel, vers. 15 pune accentul pe izbăvirea venită din partea lui Yahwe, inițiată de revărsarea Duhului Sfânt, întemeindu-se o nouă epocă ce are ca rezultat atât lumea naturală, cât și societatea umană, iar schimbarea divină este caracterizată de dreptate și echitate, un termen cunoscut în cartea lui Isaia pentru epoca mesianică, subli-

---

[559] Brevard S.CHILDS, *Isaiah*..., 241.
[560] WATTS, *Isaiah 1–33*..., 415.
[561] BLENKINSOPP, *The Anchor Yale Bible: Isaiah 1–39*..., 433.
[562] Lloyd R. NEVE, *The Spirit of God in the Old Testament*, (Cleveland: CPT Press, 2011), 72.

niindu-se în special pacea, siguranța și libertatea vârstei, iar schimbarea radicală atât în cadrul natural, cât și în societate este de asemenea, un semn distinctiv al viziunii lui Isaia cu privire la identitatea Regelui mesianic (Is 2, 2)[563].

Duhul lui Dumnezeu, ca singur Dăruitor al vieții, oferă viață nouă pe tărâmul timpuriu după distrugerea și moartea despre care s-a vorbit în capitolul anterior (Is 32, 9–14), însă reînnoirea venită prin revărsarea Duhului este plasată în viitorul nedeterminat, iar cadrul natural este și el reînnoit. Aceasta reprezintă nu doar o creștere a fertilității, ci o transformare covârșitoare. Așa cum toată creația a primit darul vieții de la Dumnezeu prin Duhul la început și la fel cum natura trebuie să sufere împreună cu umanitatea din cauza păcatului umanității (vers. 10–14), la fel natura va fi din nou împărtășită în restaurarea creației care vine odată cu revărsarea Duhului. Acest întreg proces restaurator nu se va limita doar la reînnoirea spirituală, accentul din acest pasaj punându-se pe reînnoirea mahalei, ca urmare a lucrării sfințitoare a Duhului, Care se revarsă asupra noastră, iar rezultatele reînnoirii societății lui Israel vor fi dreptatea, pacea, liniștea și încrederea pentru totdeauna, acesta constituindu-se într-un tablou ce evocă întoarcerea la starea paradisiască[564].

Agentul tranfigurator este Duhul lui Dumnezeu, iar întregul proces poate fi destructiv sau restaurator (Is 44, 3–4). Această temă a transformării ordinii naturale este răspândită în scrierea celui de-al doilea Templu (Is 41, 18–20; 42, 15; 43, 19–20; 48, 21; 49, 9–11; 51, 3; 55, 12– 13) și i se va oferi un context cosmic în proiecția apocaliptică a cerurilor noi și a pământului nou (Is 65, 17; 66, 22), dar și crearea unei ordini sociale bazate pe dreptate și dreptate fiind construite cu ajutorul a trei termeni ce conțin simbolic condiții de existență, la fel de mult precum regiuni sau medii specifice[565]. Ele sunt relatate în ordine crescătoare: מִדְבָּר (*midbār* – sălbăticie); לַיַּעַר (*layar* – pădure, inclusiv terenurile improprii pentru cultivarea culturilor) și לַכַּרְמֶל

[563] Brevard S.CHILDS, *Isaiah*..., 241.
[564] NEVE, *The Spirit of God*..., 72.
[565] Un scenariu similar este prezentat în Is 30, 23–25: turnurile orașului cad și dau loc unei scene idilice a fermierilor care semănă boabe, identificând și o aprovizionare din abundență. Un scenariu foarte diferit, așadar, de noul Ierusalim ca obiectiv al pelerinajului dintre națiunile lumii și un memento în care profeții au elaborat mai mult decât un mod de a privi viitorul. Odată ce natura a fost distrusă în totalitate și omenirea a fost lăsată în supărare și disperare, profetul se îndreaptă spre minunata recreație a lui Dumnezeu, care va aduce mântuirea și prosperitatea, dreptatea și neprihănirea prin darul Duhului Său., căci El va fi „turnat peste noi de sus”. Aceste versete oferă o nouă nădejde a slavei viitoare și sunt o mărturie pentru lucrarea restauratoare a Domnului, subliniind totodată și contextul reînnoirii universale. Evident, judecata Domnului nu va dura la nesfârșit, așa cum este proclamat în vers. 14, iar creația lui Dumnezeu nu a fost făcută în zadar doar pentru a fi transformată din nou în haos, căci Domnul este mereu credincios și nu va părăsi lucrarea mâinilor Sale, Dumnezeu lucrând prin mâinile Sale veșnic lucrătoare atât în vreme de criză și moarte, dar mai ales întru reînnoire și înviere.

(*lakarmel* – pământ fertil), toate cele trei fiind juxtapuse cu orașul în care se săvârșește actul vivificator al Duhului[566].

Câmpul roditor și întinerirea miraculoasă a naturii vor fi inversarea recoltelor sărace și a câmpurilor neglijate (vers. 10 și 13), iar aceste calamități au survenit ca pedeapsă pentru infracțiunile sociale, opresiune și plăceri necredincioase. Astfel, mahala care se află într-o locuință păguboasă, în locuințe sigure și în locuri de odihnă liniștite (vers. 18) este un răspuns direct la judecata pronunțată asupra Ierusalimului (vers. 14)[567].

Trebuie remarcat faptul că viața fizică și viața spirituală nu sunt distincte în acest registru isaianic. Duhul ca Dăruitor al vieții oferă reînnoirea fizică și spirituală, aflată într-o legătură de interdependență, iar observându-se unirea conceptelor *dreptății* și *pustiei*, a *dreptății* și a *câmpului fertil*. În portretizarea consecințelor căderii, textul Genezei are aceeași îmbinare între fizic și spiritual, iar acest pasaj isaianic relevă că noua viață inspirată de *Ruah Hakodeș* nu poate fi divizată brusc în categorii fizice și spirituale sau între om și natură, ci toată viața provine din Duhul Sfânt[568].

Această a doua creație, darul unei vieți noi, nu poate veni decât atunci când Duhul va fi vărsat. Verbul יֵעָרֶה (*yeareh*) unit cu substantivul רוּחַ are menirea să indice natura Duhului, dar și însemnătatea că Duhul este daruit în plinătatea Sa și în abundență, ca și cum Yahwe S-ar fi golit de puterea Sa inepuizabilă asupra mahalei.

II.5.3. Concluzii

Yahwe aduce prin Persoana Duhului, viața și nemurirea la lumină abia după ce a distrus total tot ceea ce era vechi și rău (2 Tim 1, 10). Intervenția milostivă și reînnoitoare a lui Dumnezeu se exprimă prin revărsarea Duhului din interoriul Sfintei Treimi, această acțiune nefiind descrisă într-o manieră abstractă, ci mai degrabă Duhul este dovedit a fi o Persoană a Cărui forță dinamică operează concret și eficient atât în viața umană, cât și în cadrul natural. În relatarea venirii Duhului, verbul יֵעָרֶה (*yeareh* – a turna, a revărsa), sugerează ideea vivificatoare, în cadrul căreia va înmuia pustia și uscatul și le va transforma în câmpuri roditoare.

Prin analogie, în creația primordială, Dumnezeu a sădit lumină și ordine, rostind Cuvântul Său nu din nimicnicie, ci din *tohu* (Fac 1, 2), dintr-o realitate pe care profeții nu au încetat să o recunoască, observând conceptul *tohu* reprezentat în fața ochilor

---

[566] BLENKINSOPP, *The Anchor Yale Bible: Isaiah 1–39...*, 434–5.
[567] NEVE, *The Spirit of God...*, 72.
[568] NEVE, *The Spirit of God...*, 73.

lor în misterul dezolării pustiei Iudeii, Isaia proclamând credința că Dumnezeu folosește uneori catafaticul pentru a crea binele, lăsând în același timp răul să existe.

Revărsarea Duhului este menționată în multe pasaje biblice a Vechiului Legământ (ex. Is 44, 3; 61, 1; Iez 39, 29; Ioil 3, 1; Zah 12, 10). În aceste pasaje, Duhul este descris ca o Persoană ce posedă forță dinamică și creatoare, El fiind Sursa vieții noi, chiar a vieții veșnice și a mântuirii universale. Pe de altă parte, Noul Legământ ne arată că nimeni nu poate intra în Împărăția lui Dumnezeu numai dacă s-a născut din apă și din Duh (In 3, 5). Cu toate acestea, în alte cazuri, Duhul este ilustrat în termeni de foc sau de vânt puternic (In 3, 8; F Ap 2, 3), însă și în accepțiunea acestor termeni, în spatele lor subzistă Persoana ce realizează acțiunea.

Această venire a Duhului are în sine și o lucrare anastasică, reînviind întreaga făptură, dar și natura. În acest cadru isaianic, pacea, liniștea și încrederea devin factorii importanți ce constituie bunăstarea armonioasă pentru viață, ele reflectând relația corectă între Dumnezeu, omenire și natură. Avem în vedere o situație în care nu mai există dușmănie, ură, violență, frică, suferință sau neîncredere, nu mai există secetă, foamete, boală sau chiar moarte. Evident, acesta nu este rezultatul eforturilor omului, ci totul gravitează în puterea Duhului lui Dumnezeu. Cei care se identifică cu lucrarea Duhului sunt oamenii legământului care trăiesc din dragostea lui Dumnezeu și în ascultare față de El. De fapt, această stare de bunăstare armonioasă transcende imaginația și filosofia umană asupra bunăstării sociale și naționale, dar și orice ideologie seculară asupra celui mai bun sistem social posibil sau al compoziției statului de bunăstare din prezent.

Această realitate eshatologică deschide o viziune nouă și oferă o reală provocare pentru toți credincioșii care au primit Duhul, devenind colaboratori ai lui Dumnezeu întru actul reînnoirii, al transformării, al dreptății și al justiției în raport cu efemeritatea acestei lumi. Însă, ceea ce impregnează și mai mult acest cadru exegetic este faptul că veșnicia nu este un dat care începe doar o dată ce cronosul se încheie, ci ea, aflându-se sub stăpânirea Atoatețiitorului, penetereează în mod pozitiv viața umană în orice moment și în orice loc, fiind mediul locuirii Celui Preaînalt, a Dumnezeului Celui Viu, Care este Alfa și Omega, începutul și sfârșitul, în Care „astăzi" și „acum" din viața și experiența poporului Său, cum trăiesc ei în această axă spațio-temporală, își găsesc thelosul (Is 33, 10).

În cadrul primului Legământ există înțelegerea în dezvoltarea conceptului de Duh al lui Dumnezeu. În multe cazuri, termenul este folosit în mod impersonal în analogia spiritului uman. Însă, este folosit și ca ipostas pentru activitatea imanentă, împuternicitoare a lui Dumnezeu (Ps 103, 29–30). Datorită umplerii creației și a

străjuirii ei, identitatea Persoanei Duhului devine din ce în ce mai explicită. În orice caz, revărsarea Duhului a devenit o paradigmă centrală a nădejdii.

Dacă poporul lui Dumnezeu ar voi să-și împărtășească caracterul, un rezultat care să fie dorit în modul iubirii plenare ar trebui să se producă prin lucrarea pnevmatică a Duhului lui Dumnezeu în ființele umane. În momentul recunoașterii dreptului lui Dumnezeu de a ne guverna viața, putem experimenta împuternicirea divină întru dreptate, care vine prin intermediul Duhului. Astfel, deșertul va deveni câmp roditor (Is 29, 17), ceea ce a fost inutil va deveni umplut de prezența Duhului, mahala sau neamurile putând experia energia creatoare a Acestuia în mod deliberat.

II.6. *Goim* și *Ruah Hakodeș* (Is 40, 13)

BHS	**Is 40, 13** מִֽי־תִכֵּ֥ן אֶת־ר֖וּחַ יְהוָ֑ה וְאִ֥ישׁ עֲצָת֖וֹ יוֹדִיעֶֽנּוּ׃
Analiză morfosintactică	▪ מִי (*mî*) – pron. interog. – *cine*; ▪ תִכֵּן (*tikken*) – verb tranz., piel, perf., pers. a III-a, masc., sg., P.V. – Pual: *pentru a măsura*; Qal: *a estima, a aprecia, a aproxima*; Niphal: *a fi estimat (de către cineva)*; Piel: *a ieși, a împărți, a măsura, a distribui*; ▪ אֶת (*et*) – conj. coord. – *cu*; ▪ רוּחַ (*ruah*) – subst. com., simplu, c.ind. – *Duh, suflare, vânt*; ▪ יְהוָה (*Yahwe*) – subst. propr., masc., sg., atr.subst. gen.; ▪ ואִישׁ (*ve-iș*) – conj coord. și subst. com., simplu, masc. sg., pers. a III-a, atr.subst.gen. – *om, persoană, individ*; ▪ עֲצָתוֹ (*așatov*) – subst.com., simplu, masc., sg., pers. a III-a, c.ind. – *sfat, avocat, consultant, sfătuitor*; ▪ יוֹדִיעֶנּוּ׃ (*yovdiennu*) – verb tranz., hiphil, imp., pers. a III-a, masc. sg., P.V. – Qal: *a ști, a cunoaște, a recunoaște*; Niphal: *a fi făcut cunoscut*; Piel: *a face să știe*; Pual: *a fi cunoscut*; Hiphil: *a declara, a spune, a afirma, a proclama, a exprima, a zice, a mărturisi*; Hitpael: *a se face cunoscut*.
Traducere	*Cine măsură Duhul lui Yahwe și ce om Îl avea ca sfetnic pe El?*
LXX	**Is 40, 13** τίς ἔγνω νοῦν κυρίου καὶ τίς αὐτοῦ σύμβουλος ἐγένετο ὃς συμβιβᾷ αὐτόν
Analiză morfosintactică	▪ τίς – pron. interog., N., masc., sg. – *cine*; ▪ ἔγνω – provine din verbul γινώσκω, verb tranz., diat. Act., ind. aorist, pers. a III-a sg., P.V. – *a veni la cunoștință, a*

	învăța, a afla, a deprinde, a ști, a cunoaște, a recunoaște, a realiza, a înțelege; ▪ νοῦν – provine din νοῦς, subst. Com., simplu, Ac., masc. Sg., c.ind. – *mintea*; ▪ κυρίου – subst. propr., G., masc. Sg., atr.subst.gen – *Domnul*; ▪ καὶ – conj. coord. – *și, chiar, asemenea, așișderea*; ▪ αὐτου – pron. pers. de întărire, G., masc., sg., – *însuși, însăși*; ▪ σύμβουλος – subst. com., simplu, masc., sg., – *sfătuitor*; ▪ ἐγένετο – provine din verbul γίνομαι, verb tranz., diat. Medie, ind. aorist, pers. a III-a sg., P.V. – *a deveni, a fi*; ▪ ὃς – pron. relat., N., masc., sg., – *cine, care*; ▪ συμβιβα – provine din συμβιβάζω, verb tranz., diat. act., ind. viitor, pers. a III-a sg., P.V. – *a ține împreună, a instrui* ▪ αὐτόν – pron. pers., Ac., masc., sg.
Traducere	*Cine cunoaște mintea Domnului și cine îl instruiește pe el însuși ca sfătuitor?*
Traducere personală	13 Cine a măsurat Duhul Domnului și care om îi arată sfatul Lui?[569]

Textul Masoretic întrebuințează verbele תִּכֵּן (*tikken*) și יוֹדִיעֶנּוּ׃ (*yovdiennu*) la modurile perfect, respectiv imperfect arătând în primul rând o acțiune realizată și terminată în trecut, dar și una petrecută în trecut față de momentul vorbirii, dar neterminată, revelând nimicnicia condiției umane față de transcendentalitatea Dumnezeirii. Utilizând limbajul alegoric textul trimite la o întrebare retorică cu privire la capacitatea umană de a identifica lumea sensibilă, având ca subiect Persoana lui *Ruah Yahwe*. În această lucrare individuală a omului sunt îmbinate aspectul spiritual cu cel uman subliniate prin substantivul עֲצָתוֹ (*așatov*), care este în relație semantică cu substantivul רוּחַ (*ruah*).

În ediția Bibliei 1938[570], profesorii Vasile Radu și Gala Galaction traduc folosind verbele la timpul trecut, arătând că acțiunea este efectuată înainte de momentul vorbirii, iar în căutarea omului spre transcendent este subliniată ideea teologică de cuprindere/îmbrățișare a Persoanei Duhului, Care îi devine Sfetnic, învăluindu-l și revelându-i taina Sa. În partea a doua a vers. 13, observăm legătura ce se creează între Persoana Duhului și omul supus acțiunilor Sale.

569 Traducere personală după textul ebraic. Am consultat ediția englezească ESV și B.1938.
570 Cine a cuprins Duhul Domnului și cine l-a sfătuit pe el, ca sfetnic? (Is 40, 13).

Spre deosebire de Textul Masoretic, versiunea Septuagintei nu pomenește substantivul *ruah*, ci traduce substantivul *νοῦς* în locul acestuia accentuând că Duhul reprezintă centrul inteligenței lui Yahwe, așezând Persoana lui Yahwe ca *axis mundi*, adică Yahwe posedă întreaga putere prin intermediul căreia a planificat și a creat întreaga lume. Pentru versetul 13b, planul se schimbă în sfera umană arătând identitatea sfetnicului în raport cu condiția umană.

Biblia 1688[571] și 1914[572] păstrează verbele la timpul trecut, traducând substantivul *ruah* cu cel de *leb* sau *νοῦς* și în cadrul acestei întrebări retorice subliniază scopul umanității în raport cu Divinitatea.

II.6.1. Reflecții exegetice și implicații teologice

Cea de-a doua parte a Cărții lui Isaia (Is 40–55) conține profeții de mângâiere, îndemnuri de încurajare pentru עמים – *goim* – poporul ce avea să se întoarcă din captivitatea babiloniană, reflectate în cuvintele: *Mângâiați, mângâiați pe poporul Meu* (Is 40, 1), continuându-se cu prevestirea unui Înaintemergător care va găti calea Domnului, în așa fel încât toți să vadă slava Domnului[573]. În prologul celei de-a doua părți a cărții isaianice (Is 40, 1–31), Dumnezeu anunță Israelului o nouă atribuire de iertare, pace și restaurare. Mesajul Său izbăvitor este proclamat din cadrul sfatului divin ca o confirmare a adevărului Cuvântului Său, iar Ierusalimul restaurat, este chemat să devină propovăduitor al veștii celei bune[574].

Prologul[575] se deschide prin chemarea lui Dumnezeu, adresată profetului (de observat forma plurală a imperativului) de *a mângâia pe poporul Meu* (persoana I).

---

571 Cine au cunoscut gândul Domnului și cine Lui sveatnic s-au făcut, carele va îndirepta pre El? (Is 40, 13).

572 Cine a cunoscut gândul Domnului, și cine a fost sfetnicul lui care să-l învețe pre el? (Is 40, 13).

573 Pr. Ioan CHIRILĂ et al., *Introducere în Vechiul Testament* (București: Basilica, 2018), 537.

574 Brevard S. CHILDS, *Isaiah*..., 294.

575 Versetele inițiale ale prologului isaianic (Is 40, 1–8) au fost adeseori divizate în unități mai mici, fie în baza unei analize critice asupra formei (vezi Joachim BEGRICH, *Studien zu Deuterojesaja*, ThB 20 (1963), 6–7), fie asupra retoricii (vezi James MUILENBURG, *Form Criticism and Beyond*, JBL 88 (1969), 1–18): vers. 1–2; 3–5; 6–8. Din perspectiva stilului, a conținutului și dinamicii lor, vers. 1–8 funcționează în mod clar ca o unitate în cadrul capitolului 40, iar vers. 9–11 sunt parte integrantă a prologului, constituind chiar punctul său culminant, datorită faptului că forța creativă a lui Isaia în conturarea conținutului proclamației sale profetice i-a permis să utilizeze genul literar tradițional (strigătul unui vestitor) într-un mod inovativ, în scopuri kerygmatice. Cross propune o reconstituire mult mai captivantă. Acesta argumenta că vers. 1–8 reflectă un gen/o tipologie descrisă ca „îndrumări divine, mesagerilor divini”, care au loc în sfatul divin. Cu toate acestea, Cross a revenit la teoria precedentă a chemării profetului din vers. 6–8 și a vorbit despre un gen mixt ce cuprinde elementele relatării unei chemări și ale unui sfat divin. F.M. CROSS, *The Council of Yahweh in Second Isaiah*, JNES 12(1953), 274–77. În cele din urmă, eseul minunat al lui Seitz oferă o interpretare decisivă, fiind construit pe analiza lui Cross, însă mută discuția într-o direcție cu totul diferită. Seitz

Porunca este apoi întreruptă în cadrul unității prin formula, *spune Dumnezeul vostru*, iar această expresie este una neobișnuită de vreme ce de regulă, aceasta are formă de trecut, iar forma de prezent din acest context pare să accentueze caracterul imperios necesar[576]. O elaborare minuțioasă a mesajului de mângâiere urmează sub forma a trei anunțuri de schimbare a scopului divin, fiecare dintre ele introdusă prin conjuncția *kî*, și anume: perioada de slujire s-a încheiat; nedreptatea lui a fost iertată; și a primit din mâna Domnului, îndoit pentru toate păcatele lui. Referința la „îndoit pentru toate păcatele lui" nu are rolul de a sugera faptul că Israel a primit mai multă pedeapsă decât ar fi meritat, ci profetul face trimitere mai degrabă la imaginea exodică conform căreia, un vinovat trebuia să plătească dublu pentru nelegiuirea săvârșită (Ieș 22, 3–4)[577].

---

respinge în mod categoric contextul relatării chemării alături de totalitatea caracteristicilor biografice și psihologice. Astfel, cheia exegezei stă mai degrabă în relația intertextuală dintre capitolele 40 și 6 din cartea isaianică. Ambele capitole conțin limbajul caracteristic tronului ceresc. Într-o dependență voită de capitolul 6, capitolul 40 nu oferă o nouă relatare a chemării, ci mai degrabă o re-aplicare a chemării lui Isaia. Încredințarea misiunii lui Isaia din Ierusalim a fost împlinită prin distrugerea Ierusalimului de către babilonieni în anul 587 î.Hr. Mesajul profetic al hotărârii a fost rezumat printr-o referință intertextuală la „floarea trecătoare a frumuseții slavei Sale." (Is 28, 2b-4). Cu toate acestea, esența prologului este anunțul unei hotărâri divine ce răstoarnă misiunea judecății, încredințată lui Isaia: „Vorbește blând Ierusalimului și anunță-l că perioada de slujire a ajuns la sfârșit" (v.2). Prologul sugerează că vechea eră trece și începe o nouă zi. În acest sens, Cuvântul lui Dumnezeu cuprinde viitorul și acesta va dăinui veșnic. Seitz scria, următoarele: „Dumnezeu vorbește din nou din cadrul sfatului divin așa cum a făcut anterior, în zilele lui Israel… Cuvântul lui Dumnezeu o ia înainte, trimițând mesagerii veștii bune". C. R. SEITZ, *The Divin Council: Temporal Transition and New Prophecy in the Book of Isaiah*, JBL 109 (1990), 245. Forța deplină a argumentului lui Seitz constă în interpretarea diferitelor voci implicate în prolog. În vers. 1–2, Dumnezeu vorbește curții Sale divine folosind imperativele plurale. În vers. 3–5, un mesager divin (n.n. profetul) răspândește cuvântul Său. Apoi, în vers. 6a, o voce cerească se adresează cuiva în mod individual, folosind imperativul *strigă*. Seitz interpretează vers. 6b-7 ca fiind o obiecție: „De ce să strig? Tot trupul este fir de iarbă; se uscă atunci când suflarea lui Yahweh trece peste el". În această obiecție, Seitz identifică o referință intertextuală care rezumă judecata lui Isaia asupra Israelului (Is 28, 1–4), care constituie „elementele precedente" ale capitolelor 1–39. Cu toate acestea, obiecția este ignorată în vers. 8 și sunt evidențiate „lucruri noi" în vers. 9–11. SEITZ, *The Divin Council*..., 229–47. Cu toate acestea, Isaia din Ierusalim este înțeles ca propovăduitor atât al „vechilor lucruri" ale judecății, cât și al „celor noi" ale salvării. Mesajul prologului este acela că, în ciuda împlinirii judecății profetice, cuvântul lui Isaia cu privire la o viitoare salvare se împlinește acum în lucrurile noi. Continuitatea capitolelor 1–39 și 40ff nu stă în persoana istorică a lui Isaia – aspect înțeles corect de către Seitz –, ci mai degrabă în cuvântul lui Dumnezeu, propovăduit cu credincioșie, de către Isaia care se extinde în viitor și se împlinește în noile lucruri. Cea mai puternică mărturie a continuității capitolului 40 cu Is 1 este continua descriere a „noului" în termenii unei referințe intertextuale la un corpus anterior profeției sale. CHILDS, *Isaiah*..., p.295.

[576] Este păstrată observația exagerat de subtilă conform căreia ar trebui menținută coerența mesajului divin din vers. 1–2. Mult mai important este faptul că Dumnezeu confirmă relația Sa cu poporul Israel. El este Dumnezeul lor, iar ei sunt poporul Său, o formulă care răsună ca un ecou al vechiului legământ, tradițional.

[577] Recunoașterea unui ecou intertextual adeseori reprezintă cheia reinterpretării, care a fost adusă asupra tradiției Isaianice anterioare. Primul exemplu al unei astfel de interacțiuni apare în vers.1:

În pasajul liturgic ce încheie prima secțiune a cărții lui Isaia (cap. 1–39), vocea Israelului reprezintă o mărturie a credinței lui în promisiunea eshatologică de salvare a lui Dumnezeu. „În acea zi”, mânia Lui se va întoarce și El va „mângâia” (*tenaha meni*), pe poporul Său. În cântecul său de laudă o rămășiță ascultătoare anticipează în lauda credincioasă, experiența mângâierii divine. Astfel, prologul isaianic din acest capitol (Is 40, 1) își poate găsi și originile sale retrospective în prima parte a cărții lui Isaia (Is 12, 1).

Analiza istorico-critică evidențiază faptul că background-ul este doar o retrospecție redacțională ulterioară din perioada post-exilică, exprimând nădejdea lui Isaia. Într-adevăr, din perspectiva unei analize diacronice și redacționale, acesta ar constitui o imagine retrospectivă. Cu toate acestea, aspectul hermeneutic sugerat de interpretarea sincronică a acestor două texte care au fost juxtapuse potrivit unei anumite ordini nu poate fi ignorat atât de simplu. Cel puțin din perspectiva cititorului întregii cărți, referința din a doua parte (Is 40, 1) rezonează imediat cu contextul paralel precedent (Is 12, 1)[578].

Semnificația hermeneutică deosebită este aceea că, prin intermediul tehnicii de exegeză textuală, noul cuvânt al izbăvirii anunțat de Isaia în cea de-a doua parte a cărții sale, a fost deja conturat în prima parte. Starea de mângâiere a fost integrată deja ca parte constitutivă a cuvântului profetic din prolog. Cuvântul de promisiune a lui Isaia, propovăduiește cu exactitate „cuvintele Logosului Care rămâne în veci” (Is 40, 8)[579].

„mângâie, mângâie” (*nahamu, nahamu*). Forma de piel a verbului apare în mod frecvent (Is 49, 13; 51, 3, 12; 19; 52, 9; 61, 2; 66, 13), reflectând nota restaurării divine, care este esențială în cadrul celei de-a doua părți a cărții lui Isaia.

[578] Conținutul teologic din cadrul prologului oferă o reinterpretare a părții incipiente din cartea lui Isaia. Astfel, se suprinde ideea veșniciei, zi în care Dumnezeu va izbăvi pe Israel, când mânia Lui se va fi îndepărtat și va mângâia Israelul. Prin urmare prologul anunță începutul mângâierii lui Dumnezeu pentru poporul Său, care a experiat deja judecata Lui. Mai mult, imaginea primei părți isaianice este înțeleasă ca fiind un cântec de mulțumire pentru izbăvirea din Asiria, însă prologul celei de-a doua părți (Is 40, 1) sugerează faptul că mângâierea este pentru cei care au fost eliberați de sub tirania Babilonului.

[579] Relaționarea dintre cele două capitole amintite poate fi reperate în cadrul referinței cu privire la nelegiuirea lui Israel (*avon*), care a fost iertată (vers. 2). Ideea centrală s-a focusat pe „ poporul cel plin de fărădelege”(Is 1, 4/ Is 5, 18). Refuzul acestui popor îndărătnic, de a se pocăi reprezenta o fărădelege care nu ar putea fi iertată, ci mai degrabă ar fi condus la sentința morții (Is 22, 14). Din nou, răspunsul de disperare al lui Isaia la vederea lui Dumnezeu șezând pe un tron (Is 6, 1ff) s-a născut nu din propria sa vină, ci din faptul că trăiește în sânul unui popor păcătos. Doar după ce păcatul său a fost curățat, acesta aude vocea din sfatul divin și acceptă misiunea care îi este încredințată. Și totuși în același timp, descrierea orașului restaurat, Sion, „o locuință pașnică, un cort permanent” are punctul culminant în anticiparea faptului că poporul care locuiește acolo va primi iertarea pentru fărădelegile sale (Is 33, 24/Is 27, 9).

În secțiunea versetelor 3–5, vocea din sfatul divin preia mesajul divin al izbăvirii ce va urma lamentației, care continuă seria de imperative urgente făcute profetului, cu formă de plural: „pregătiți calea”, „drepte faceți în loc neumblat cărările” pentru venirea „Dumnezeului nostru”. Apoi, descrierea „cărărilor” este extinsă. Văile se vor umple, munții se vor pleca, iar cele strâmbe se vor face drepte (Is 40, 3–4). Aceasta va fi în așteptarea slavei lui Dumnezeu care Se va arăta tuturor. Profeția se încheie cu o încredințare clișeistică: „gura Domnului a grăit” (Is 40, 5).

În cea de-a doua parte a cărții lui Isaia, tema căii face parte dintr-un decor amplu de imagini, ce înfățișează transformarea peisajului sălbatic într-o grădină (Is 41, 18ff; 42, 15ff) pentru a facilita întoarcerea celor exilați la gândirea restaurării lui Dumnezeu. La fel de importantă pentru descrierea biblică este întrebuințat limbajul specific Exodului (Is 11, 16; 51, 9ff; 52, 11ff.) cele două evenimente fiind cuprinse în paradigma izbăvirii divine[580]. De asemenea, tema arătării slavei lui Dumnezeu, reflectă o legătură strânsă cu imaginea teofaniei (Is 6, 1–3). *Kavod Yahwe* constituie aspectul imaginii divine, făcut vizibil percepției umane și prin aceasta împărtășindu-se prin acte sensibile, cunoașterea lui Dumnezeu sub aspect epifanic, dar și anghelofanic[581].

Profetul a vorbit mai întâi despre vederea lui Yahwe (Is 6, 1), însă limbajul este redat imediat într-un mod mai exact pentru a indica faptul că slava lui Dumnezeu s-a făcut pe deplin, accesibilă. Profetul aude Liturghia serafimilor fiind martorul împărtășirii slavei lui Dumnezeu, întregului pământ. Cu toate acestea, esența experierii prezenței lui Dumnezeu (Is 6, 1–5), este aceea că profetul a fost singurul căruia i s-au dezvăluit acestea. Totuși, slava lui Dumnezeu care va fi arătată întregului trup,

---

[580] Se face referire la mișcarea crucială în stabilirea legăturii intertextuale între capitolul 40 și prima parte a cărții isaianice pentru a observa faptul că în capitolul 11, promisiunea întoarcerii poporului lui „Iuda-împrăștiat” este deja înfățișată prin imaginea unei căi din Asiria. Capitolul 40 sugerează din nou împlinirea promisiunii, însă imaginea geografică include și sălbăticia care îi desparte pe exilații din Babilon, de Sion. Cu toate acestea, legătura intertextuală cu Is 40, 3–5, apare în capitolul 35. Isaia relatează întoarcerea în Sion, făcând referire la o cale, numită Calea Sfântă (vers. 8), a vederii slavei Domnului (vers.2) și venirea lui Dumnezeu pentru a salva pe poporul său (vers. 4). De asemenea, sunt menționate, în special, numărul considerabil al paralelelor verbale exacte: cale, drum (*derek*), sălbăticie și slavă. Desigur, acest paralelism a fost observat cu mult înainte, însă răspunsul critic a fost adeseori simplul transfer al capitolului 35 în corpusul prim isaianic (vezi în acest sens, C.C. TORREY, *Isaiah 41*, HTR 44 (1951), 121–36; John L. MCKENZIE, *Second Isaiah: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary,* Anchor Bible 20 (New York: Doubleday 1965), 105.) cu puțină conștientizare a efectului hermeneutic a poziției capitolului 35 în cadrul colecției de profeții din prima parte.

[581] A se vedea, Ioan CHIRILĂ, *Cunoașterea lui Dumnezeu în Vechiul Testament prin teofanie și anghelofanie*, *AFTO Cluj-Napoca*, I (1990 – 1992), 87–105. Ioan CHIRILĂ, *Cartea profetului Osea*, (Cluj-Napoca: Limes, 2005).

este un semn al venirii unei noi ere salvatoare (Is 40, 1–31)[582]. Versetul 5 se încheie prin intermediul unei stereotipii cu rolul de a puncta finalul unei profeții.

Într-o secțiune anterioară care viza stabilirea contextului capitolului 40, s-a revizuit problematica identificării diferitelor voci din vers. 6–8. Potrivit interpretării lui Seitz, vocea din vers. 6b, ridică o obiecție poruncii anterioare, de a striga: „Ce să strig/Ce voi striga?” (Is 40, 6). Problema apare în momentul proclamării unei izbăviri, care va urma: cum este posibilă aceasta, în contextul în care hotărârea devastatoare a lui Dumnezeu, propovăduită de Isaia, a fost cu siguranță deja pusă în practică: „tot trupul este un fir de iarbă… iarba se veștejește, floarea se ofilește atunci când Duhul Domnului trece peste ele” (Is 28, 1–4)?

Răspunsul din vers. 8, repetă un argument al obiecției, afirmând adevărul hotărârii profetice: cu adevărat, „iarba se veștejește, florile se ofilesc”, dar apoi apără strigătul de salvare prin chemarea cuvântului lui Dumnezeu, Care rămâne veșnic. Această chemare a adevărului veșnic al Cuvântului lui Dumnezeu, împărtășit de Duhul lui Dumnezeu, este Cuvântul restaurator, Care îi conferă misiunea lui Isaia de a propovădui adevărata cale ce duce spre mântuire[583]. Astfel, propovăduirea lui Isaia (Is 40, 6b–7) a fost rezumată printr-o referință intertextuală (Is 28, 1–4). Cuvântul veșnic al lui Dumnezeu este o referință la proclamația lui Isaia cu privire la venirea unei ere noi.

Într-o secțiune precedentă, problema care s-a ridicat a constat în posibilitatea ca vers. 9–11 să reprezinte o profeție distinctă din cauza schimbării genului sau o parte integrantă a prologului. Exegeza care decurge din vers. 1–8 confirmă interpretarea cea din urmă. Sionul și Ierusalimul sunt personificate acum ca *evangheliști* ai veștilor bune. Aceștia sunt trimiși să propovăduiască veștile în orașele lui Iuda. Cu câteva decenii în urmă, interpretarea privind traducerea lui *me basseret siyyon* ca și obiect al acuzativului (vestitor al Sionului) a fost puternic susținută[584]. Astfel, mesagerul este însuși Isaia. Încă o dată, cheia interpretării vers. 9–10 stă în utilizarea exegezei intertextuale, evidențiind o identitate verbală, bogată în expresii cheie. De exemplu:

35:4: „spuneți celor care se tem” (*imru*)	40:9: „spuneți orașelor” (*imrî*)
v.4: fiți puternici/tari (*hizqu*)	v.10: „în putere” (*hazaq*)

582 Yehoshua GITAY, *A Study of the Texture of Isaiah,* în: Craig C.Broyles, Craig A.Evans, *Writing and Reading The Scroll of Isaiah,* 1 (New York: Brills, 1997), 57–66.
583 C. R. SEITZ, *Isaiah 40–66*, John Knox Press, Louisville, 1993, p.127.
584 R.W. FISCHER, *The Herald of Good News in Second Isaiah*, (Pittsburgh: James Muilenburg,1977), 117–32.

v.4: nu vă temeți (*al-târău*)	v.9: „nu vă temeți” (*al-tirat*)
v.4: „iată Dumnezeul vostru” (*hinneh ^{e}lohekem*)	v.9: „iată Dumnezeul vostru” (*hinneh ^{e}lohekem*)
v.4: „va veni” (*yabo*)	v.10: „Domnul Dumnezeu va veni” (*yabo*)

În vers. 13–14, accentul se mută de la omnipotența lui Dumnezeu, la înțelepciunea Sa infinită (Rom 11, 34), iar vers. 15–18 conturează, implicațiile disputei cu privire la popoare. Ele nu pot revendica partea lor în puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu. Ele sunt nimic în comparație cu Dumnezeu. Astfel că, momentul istoric în care Israelul exilat simte amenințarea din partea marilor puteri ale lumii, cum ar fi Babilonul și amintindu-și starea de umilință a poporului evreu, profetul anunță cu dârzenie faptul că liderii politici sunt nimic în fața lui Dumnezeu, asemănător „unei picături dintr-o găleată” (Is 40, 15)[585].

În vers. 18 și din nou în vers. 25–26, este vorba despre tema incomparabilității lui Dumnezeu, iar versetele finale (Is 40, 27–31) îl prezintă pentru prima dată pe Iacov/Israel ca fiind adresantul implicit al întregii profeții. Prin aceasta, realitatea lui Dumnezeu ca și Creator și Izbăvitor este în tot locul prezentă și cunoscută. Israel trebuie doar să asculte, să privească și să își amintească. Yahwe este Dumnezeul veșnic și creator (*bore*)[586].

În acest sens, disputa profetului nu a reprezentat o încercare rațională și teoretică de a convinge Israelul, ci strict din perspectiva tradiției Israelului, aceea de a accentua puterea și înțelepciunea Dumnezeului lui Israel, mărturisit de la început ca și Creator. Disputa se încheie cu o notă paralelă celei a prologului. Deși floarea s-a ofilit și iarba s-a veștejit în urma judecății lui Dumnezeu, Acesta vine cu putere ca să izbăvească și va culege cu grijă pe poporul său, dispersat și devastat într-o manieră nouă, până în zilele noastre[587].

Prin urmare, funcția prologului (Is 40, 1–31) era aceea de a confirma adevărul Cuvântului lui Dumnezeu cu privire la promisiunea salvării divine. Secvența temporală care relatează promisiunea și împlinirea acesteia a fost reinterpretată în lumina unei noi înțelegeri a scopului lui Dumnezeu[588]. Credibilitatea profeției nu a fost influențată printr-o ajustare în cadrul secvenței istorice deoarece adevărul profeției nu putut fi măsurat decât prin fidelitatea asupra esenței realității divine. Prin aceasta,

585 Klaus BALTZER, *A Commentary on Isaiah 40–55* (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 64–5.
586 CHILDS, *Isaiah...*, 300–11.
587 B. D. NAIDOFF, *The Rethoric of Encouragement in Isaiah 40, 12–31*, ZAW 93 (1981), 62–76.
588 Arie RUBISTEIN, *Formal Agreement of Parallel Clauses in the Isaiah Scroll,* in *Vetus Testamentum* 4, 3 (1954), 317–8.

Isaia propovăduiește conaționalilor săi faptul că Însuși Domnul va tămădui suferințele poporului, reamintindu-i de atotoputernicia lui Yahwe, Care îl ocrotește pe Israel și îl ajută în vremuri de restriște (Is 41, 1–29). În acest periplu de profeții de îmbărbătare, Isaia surprinde aidoma referatului biblic al creației (Fac 1, 1–31), și lucrarea Duhului Sfânt.

Fiecare dintre Persoanele dumnezeiești are o lucrare distinctă de a Celorlalte chiar dacă aceste lucrări le sunt comunicate și Celorlalte în chip apropriatic și perihoretic[589]. În general, lucrarea Tatălui este aceea de a sluji ca suprem Arhitect, Autor; cea a Fiului ca lucrător, în îndeplinirea poruncilor Tatălui și mai ales, în dăruirea revelației divine și cea a Duhului Sfânt ca fiind completă sau desăvârșită, aducând la forma finală ceea ce a fost întemeiat de Fiul la porunca Tatălui[590].

Conceptul אֶת־רוּחַ קָדְשׁוֹ – *Ruah Hakodeș* este întrebuințat doar de două ori în Vechiul Testament (Ps 50, 12; Is 63, 10), însă pe parcursul Vechiului Legământ identificăm faptul că conceptul de *ruah* este utilizat de 394 de ori, iar din această sumă, mai mult de jumătate se referă la Duhul lui Dumnezeu sau la Persoana Duhului Sfânt. Astfel, găsim ocurențe cu referire la Persoana Duhului începând din zorii creației, trecând prin epoca Patriarhilor, a Monarhiei unite și dezbinate, precum și în epoca Exilică și Post-exilică[591].

Lucrarea Duhului Sfânt se referă în mod deosebit: mai întâi, în ceea ce privește creația naturală, la faptul că El Se poartă pe deasupra apelor primordiale (Fac 1, 2) și în șase zile le aduce la un nivel complet de ordine (Iov 25, 11–14, 33, 4, Ps 103, 30). În al doilea rând, în ceea ce privește recrearea (regenerarea) omului, El pregătește trupul lui Hristos (Lc 1, 35), inspiră scrierea Scripturii (1 Cor 2, 13; 2 Ptr 1, 21), formează și împuternicește biserica (1 Cor 3, 16; 12, 4–11; Ef 2, 22) și învață/îndrumă creștinii (F Ap 5, 32; In 14, 26; 15, 26; 16,13–14). În scrierea isaianică lucrarea Duhului este una regeneratoare, manifestându-Se atât asupra Persoanei lui Mesia, cât și a lumii în general.

Profetului i se revelează conținutul unui anunț care urmează să fie dat, precum și baza acestuia, și anume faptul că trebuie să propovăduiască poporului lui Dumnezeu

---

589 Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* 2 (București: IBMO, 2003), 311–29; a se vedea și Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea* (București: IBMO, 2005); Pr. Boris BOBRINSKOY, *Taina Preasfintei Treimi* (București: IBMO, 2005); Pr. Boris BOBRINSKOY, *Împărtășirea Sfântului Duh* (București: IBMO, 1999).

590 Leon J. WOOD, *The Holy Spirit in the Old Testament* (West Broadway: Wiph and Stock Publishers, 1998), 16.

591 A se vedea în acest sens, Leon J. WOOD, *The Holy Spirit...*, 23–52; Charles C. RYRIE, *The Holy Spirit* (Chicago: Moody Publishers, 1997), 37–59; James M. HAMILTON JR., *God`s Indwelling Presence. The Holy Spirit in the Old & New Testament* (Nashville: B&H Publishing Group, 2006), p1–10.

care este calea cea adevărată ce duce spre izbăvirea de păcate. Răspunsul la propovăduire constă în adeverirea stării în care se afla poporul lui Dumnezeu.

כָּל־הַבָּשָׂר – *Tot trupul*, include toată omenirea[592] fiind preluat din v 5. Scepticismul se bazează pe perspectiva pesimistă asupra umanității. Deși, iarba și florile câmpului (sălbatice) sunt figuri de stil ale naturii tranzitorii și neajutorate, iarba preînchipuind viul și viața, iar florile salbatice, ceea ce strălucește și înflorește (imagini caracteristice lucrării Duhului) în acest context subliniindu-se efemeritatea vieții pământești, precum și limitarea vieții umane condiționată, de tot ceea ce este trecător (Ps 103, 15; Is 51, 12), de partea aceasta a *basarului*, în cadrul căreia, *florile* devin tipul poporului robit patimilor, ce se înstrăinează de Duhul lui Dumnezeu, pierzându-și astfel părtășia[593].

„Loialitatea lui", este un cuvânt folosit adesea pentru a vorbi despre *solidaritate* în relațiile de legământ, însă afirmația se referă la faptul că oamenii nu sunt capabili să-și păstreze loialitatea pentru mult timp față de Creatorul lor. Caracteristica ierbii și a florilor ce domină comparația este incapacitatea lor de a rezista Duhului lui Yahwe, Care suflă deasupra ei. Imaginea suscită dublul înțeles al lui *ruah* atât ca vânt/suflare, cât și ca *Ruah Hakodeș* (Persoană). Descrierea este un act anamnetic a celor petrecute cu Israel, atribuit lui Yahwe[594].

Versetul 8 repetă punctele făcute în cele două versete anterioare și îi conduce prin puternica declarație finală. Duhul care respira distrugerea pentru toată mândria umană este același Duh, care vorbește despre Cuvântul vieții veșnice asupra nădejdii umane dispărute și căzute[595]. Iată paradoxul introdus la începutul cărții: dacă insist că sunt veșnic, atunci nu sunt nimic; dacă recunosc că numai Dumnezeu este veșnic atunci El respiră veșnicia Duhului, asupra mea[596].

Folosind substantivul *ruaḥ*, profetul este capabil să atragă toate conotațiile acestui concept, dar subliniază mai ales acțiunea/lucrarea Duhului Sfânt. Așa cum Dumnezeu a fost prezent prin Duhul Său pentru a crea lumea (Fac 1, 2) prin Duhul Sfânt, realitatea impasibilă este acum prezentă printre noi, oprind pentru totdeauna

---

592 SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Commentary on the Gospel of Saint Luke*, (New York: Studion Publishers, 1983), 206.

593 Pr. Nicolae NEAGA, *Hristos în Vechiul Testament*, (Cluj-Napoca: Renașterea, 2007), 93.

594 Adam CLARKE, *Clarke's Commentary,* (Albany: Logos Library System, 1999), 425.

595 Raymond E. BROWN, Joseph A. FITZMYER, Roland E. MURPHY, O.CARM, *Introducere și Comentariu la Sfânta Scriptură – Literatura Profetică*, (Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2009), 445–9.

596 Thomas L. CONSTABLE, *Notes on Isaiah,* (Chicago: Moody Press, 2002), 241–5.

pretențiile umane. Același tip de gândire este atribuit și lui Moise (Ps 90, 5–6). Acest adevăr se aplică nu numai celor care oprimă, ci și celor oprimați[597].

Marile puteri nu vor putea să se înmulțească împotriva lui Dumnezeu pentru a-L împiedica să-și aducă pe alții, dar nici poporul lui Dumnezeu nu este capabil să se salveze. Ultima frază a versetului subliniază acest gând, contextul referindu-se la Israel, dar profetul Isaia dorește să clarifice și faptul că slăbiciunea omenirii se aplică atât israeliților, cât și neamurilor (Is 40, 15–17), căci mântuirea este numai de la Dumnezeu prin Fiul, în Duhul Sfânt[598].

Seriile de întrebări interogative, inserate prin adverbul de mod *cine* (*mî*), descriu întregul excurs exegetic ca fiind un imn[599], luând în considerare locurile paralele (Iov 38, 4ff; Is 28, 24ff). Relatarea exegetică din vers. 12–14 vizează modul în care Dumnezeu a creat universul, prin mâinile Sale veșnic lucrătoare, Fiul și Duhul[600]. Din perspectiva unei interpretări holistice a întregului pasaj, această interpretare conține multe aspecte, care o recomandă[601]. Cu toate acestea, modul în care se realizează mărturia profetică vizează și locurile paralele, ce se regăsesc în pasajele disputelor sapiențiale (Pilde 30, 4; Is 31, 37; Sir 1, 1). Astfel, printr-o serie de întrebări retorice, Isaia afirmă că Domnul este unic. Sensul primei fraze, este bine ilustrată de fraza paralelă (Pilde 16, 2), care vorbește despre stapânirea și evaluarea duhului omenesc în alegerile și acțiunile lui Dumnezeu. Prin urmare, Isaia întreabă dacă nu putem măsura lumea fizică, cum am putea măsura lumea sensibilă?[602]

Această linie de gândire este similară celei sapiențiale (Iov 38–41). Duhul Domnului se referă în acest context isaianic la Persoana Duhului Sfânt, ideea exegetică nerămânând la conotația conceptului *minte-leb* (așa cum apare în LXX, fiind citat în Rom 11, 34 și 1 Cor 2, 16), în sensul inteligenței. În acest segment exegetic de sorginte isaianică, interpretarea lui *ruah* poate fi determinată de trei factori. În primul rând, în referirea sa evidentă la narațiunea creației (Fac 1, 1–31), Duhul trebuie să primească cel puțin rolul pe care L-a manifestat în actul creării și al omului în special.

---

597 Lloyd R. NEVE, *The Spirit of God in the Old Testament*, (Cleveland: CPT Press, 2011), 36–7.

598 Roy F. MELUGIN, *The Book of Isaiah and the Construction of Meaning,* in Craig C.Broyles, Craig A.Evans, *Writing and Reading The Scroll of Isaiah,* 1 (New York: Brills, 1997), 39–56.

599 C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament in ten Volumes- Isaiah* VII, (Michigan: Grand Rapids, 1986), 282.

600 Sf. IRINEU DE LYON, *Adversus Haeresis,* (*P.G.* V, 6,1; 15, 2; 16, 1; 28, 4).

601 George Gray BUCHANAN, D. LITT, D.D., *The International Critical and Exegetical Commentary – The Book of Isaiah*, (New York: Charles Scribner`s Sons, 1912), 256.

602 A se vedea în acest sens, SF. ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt despre Întruparea Cuvântului*, (București: IBMO, 2006); SF. VASILE CEL MARE, *Comentariu la cartea Profetului Isaia,* (București: Basilica, 2009); IERONIM, *Commentary on Isaiah,* (*P.L.* 73:18).

Dar, în al doilea rând, există indiciile faptului că Duhului i-a fost dat un nou accent, în cadrul acestui excurs[603].

Acest lucru poate fi demonstrat prin folosirea verbului תכן – *tiken*. În forma *piel*, ca de altfel și în vers. 12, acesta are conotația: *de a măsura, de a orândui*. Dar forma sa verbală în *qal* este întrebuințată de trei ori în Vechiul Testament (Pilde 16, 2; 21, 2; 24, 12). Prin urmare, toate căile unui om sunt curate în ochii lui, dar Domnul cântărește duhul (תכן רוחות). De asemenea, conceptul *inimă* îl substituie pe cel de *duh* în contextul sapiențial (Pilde 21, 2). *Dar de vei zice: – Nu-l cunosc pe acest om!, să știi că Domnul cunoaște inimile tuturor; El, Cel ce le-a dat tuturor Duhul, El pe toate le știe și El îi va răsplăti fiecăruia după faptele lui* (Pilde 24, 12), este un registru tematic în care se face aluzie în prima parte (vers. 12b) la această cântărire/ cunoaștere a inimii, reliefând interdependența ce relaționează omul ca și centru al summei activităților senzoriale, afective cu Cel care l-a zidit printr-un act special, iar acest lucru este subliniat în cea de-a doua parte (vers.12c), unde se scoate în evidență pe lângă atributul veșniciei lui Yahwe și Persoana care a pecetluit/sfințit această lucrare treimică și anume Duhul cel Sfânt al lui Yahwe.

În al treilea rând, faptul că *duhul* poate fi echivalent cu conceptul *inimă* în sensul voinței sau al inteligenței este confirmat de trei elemente, care determină sensul conceptului de *duh*: seria de substantive: *instruire*, *educare*, *luminare*, *înțelegere*, *înțelepciune*, definesc spectrul conceptului de *minte* pentru *duh* fiind întrebuințate ca sinonime pentru *ruah* și ghidate de conceptul de νους (*minte*), prezent în versiunea Septuagintei. Dar în ceea ce privește acest excurs isaianic, profetul pune în același raport de subzistență termenii *minte* și *inimă* – leb, care devin participative la conceptul de *Ruah Hakodeș*. Mai degrabă, în arealul conceptual amintit, regăsim ceea ce Sfântul Apostol Pavel definea cu privire la suma totală a vieții interioare, inclusiv a aspectelor volitive, afective și cognitive[604].

II.6.2. Concluzii

Slujirea profetică a lui Isaia la curtea regală a avut loc în timpul evenimentelor istorice de la moartea lui Ozia, trecând prin perioada domniilor lui Iotam, Ahaz și Iezechia (din jurul anului 745 î.Hr.) și chiar și în timpul domniei lui Manase, în timpul căruia profetul suferă moarte martirică. Temele mântuirii și ale răscumpărării din captivitate sunt prezentate de Isaia în partea a treia a cărții sale (Is 41, 14; 43, 14),

603 Lloyd R. NEVE, *The Spirit of God...*, 94–6.
604 Leon J. WOOD, *The Holy Spirit...*, 20–2.

accentul căzând asupra Persoanei lui Yahwe, Conducătorul suprem asupra mahalei (40, 11; 13–17). Capitolul 40 se deschide cu anunțul bucuros al mângâierii către neamuri (*goim*), iar mesajul adresat de Cel care a creat întregul univers, constă în intervenția Acestuia în viața poporului Său.

Contextul vers. 13, ce se compune din întrebarea retorică *Cine a măsurat Duhul Domnului și care om îi arată sfatul Lui?* sau în versiunea LXX: *Cine cunoaște mintea Domnului (Ruah Yahwe) și cine îl instruiește pe el însuși ca sfătuitor?* evidențiază incomparabilitatea și transcendența Persoanelor divine și în speță a Duhului lui Dumnezeu. Pe de o parte, El are putere asupra ființelor umane care în pofida acțiunii vivificatoare și anastasice a Duhului, când *Ruah Hakodeș* suflă asupra lor, ele se ofilesc din cauza stării morale decăzute (Is 40, 6–8). Pe de altă parte, este arătată și purtarea de grijă asupra creației, element specific Duhului (vers. 11).

Tema teologică a cap. 40, identifică pe de o parte identitatea lui Yahwe ca și Creator al universului, iar pe de altă parte lucrarea restauratoare și purtarea de grijă a lui *Ruah Hakodeș* asupra creației. În ceea ce privește identitatea lucrării Lui, Yahwe demonstrează faptul că, deși omenirea își poate făuri idoli pentru ea însăși (vers. 18–20), El a creat întregul univers (vers. 26–28) și este Dumnezeul Cel Viu, în comparație cu zeii făuriți care sunt doar zidiri pur lumești. Profetul Isaia clarifică în acest sens faptul că, Yahwe este suficient în Sine Însuși pentru a crea toate lucrurile (Is 40, 12–14). Acest context include termeni precum „înțelegeți", „instruiți", „iluminați" „învățat" și „cunoștințe", concepte asociate în mod normal în sfera inteligenței. Având în vedere acest lucru este evident că pasajul afirmă pe de o parte capacitatea lui Yahwe de a crea universul, dar pe de altă parte prin traducerea literală de către Textul Masoretic a conceptului Ruah Yahwe, se demonstrează că în contextul isaianic există și această lucrare a Duhului și purtarea de grijă asupra întregii creații.

În acest sens, LXX traduce Ruah Yahwe cu *νοῦς* (*nous* – minte), traducere urmată cu fidelitate de Sfântul Apostol Pavel (Rom 11, 34; 1 Cor 2, 16). Traducerea *νοῦς* (*nous* – minte) este de obicei asociată cu sfera volitivă și rațională, subzistând în capacitățile omenirii. De fapt, Isaia prezintă transcendentalitatea și unicitatea Persoanei lui Yahwe ca și Creator, Care a planificat din zorii veșniciei crearea universului și apoi Și-a pus planul în aplicabilitate prin intermediul Persoanei Duhului Său, creare ce a fost planificată în intimitatea Sfintei Treimi și adusă în existență de către Logosul Său cel veșnic și de către *Ruah Hakodeș*.

II.7. *Ruah Hakodeș* și *Ebed Yahwe* (Is 42, 1 și 61, 1–3)

BHS	**Is 42, 1** הֵ֤ן עַבְדִּי֙ אֶתְמָךְ־בּ֔וֹ בְּחִירִ֖י רָצְתָ֣ה נַפְשִׁ֑י נָתַ֤תִּי רוּחִי֙ עָלָ֔יו מִשְׁפָּ֖ט לַגּוֹיִ֥ם יוֹצִֽיא׃ **Is 61, 1** ר֛וּחַ אֲדֹנָ֥י יְהוִ֖ה עָלָ֑י יַ֡עַן מָשַׁח֩ יְהוָ֨ה אֹתִ֜י לְבַשֵּׂ֣ר עֲנָוִ֗ים שְׁלָחַ֙נִי֙ לַחֲבֹ֣שׁ לְנִשְׁבְּרֵי־לֵ֔ב לִקְרֹ֤א לִשְׁבוּיִם֙ דְּר֔וֹר וְלַאֲסוּרִ֖ים פְּקַח־קֽוֹחַ׃ **Is 61, 2** לִקְרֹ֤א שְׁנַת־רָצוֹן֙ לַֽיהוָ֔ה וְי֥וֹם נָקָ֖ם לֵאלֹהֵ֑ינוּ לְנַחֵ֖ם כָּל־אֲבֵלִֽים׃ **Is 61, 3** לָשׂ֣וּם ׀ לַאֲבֵלֵ֣י צִיּ֗וֹן לָתֵת֩ לָהֶ֨ם פְּאֵ֜ר תַּ֣חַת אֵ֗פֶר שֶׁ֤מֶן שָׂשׂוֹן֙ תַּ֣חַת אֵ֔בֶל מַעֲטֵ֣ה תְהִלָּ֔ה תַּ֖חַת ר֣וּחַ כֵּהָ֑ה וְקֹרָ֤א לָהֶם֙ אֵילֵ֣י הַצֶּ֔דֶק מַטַּ֥ע יְהוָ֖ה לְהִתְפָּאֵֽר׃
Analiză morfosintactică	▪ הֵן (*hen*) – interj. – *iată*; ▪ עַבְדִּי (*abdî*) – subst. com., simplu, masc., sg., Sb. – *rob, serv, slujitor, servitor, argat*; ▪ אתְמָךְ (*et-mak*) – verb tranz., qal, imperf., pers. I sg., P.V. – *a susține, a sprijini, a aproba, a încuraja*; ▪ בּוֹ (*bow*) – conj. coord. – *în*; ▪ בחִירִי (*bechiri*) – adj., masc., sg., pers. I – *ales*; ▪ רָצְתָה (*rașetah*) – verb tranz., qal perf., pers. a III-a, fem., sg., P.V. – Hiphil: *a plăti*; Hithpael: *a face plăcere*; Qal: *a fi satisfăcut*; Niphal: *a fi acceptat*; Piel: *a căuta favoare*, *a se desfăta*; ▪ נפְשִׁי (*nafși*) – subst. com., simplu, fem, sg., c. ind. – *sufletul, ființa, viața, sinele, persoana, dorința, pasiunea, pofta, emoția*; ▪ נָתַתִּי (*natatî*) – verb tranz., qal perf., pers. I sg., P.V. – Qal: *a da, a stabili, a pune*; Niphal: *a se acorda*; ▪ רוּחִי (*ruhi*) – subst. com., simplu, c.i nd. – *Duh, suflare, vânt*; ▪ עלָיו (*alav*) – prep. – *pe, din, deasupra, peste, întru*; ▪ מִשְׁפָּט (*mișpat*) – subst. com., simplu, Ac., masc., sg., c. ind. – *dreptate, echitate, justiție*; ▪ לגּוֹיִם (*goyim*) – subst. com., simplu., G., masc., pl., atr. subst. gen. – *poporul, neamurile*; ▪ יוֹצִיא׃ (*yovși*) – verb tranz., hiphil imperf., pers. a III-a sg., P.V. – Qal: *a ieși afară*; Hiphil: *a scoate afară*; *a fi scos afară*. ▪ רוּחַ (*ruah*) – subst. com., simplu, Sb- *Duh, suflare, vânt*; ▪ אֲדֹנָי (*Adonai*) – subst. propr., – *Domnul*;

	▪ יהוִה (*Yahwe*) – subst. propr. – *Dumnezeu*; ▪ עלָיַ (*alay*) – prep. – *pe, din, deasupra, peste*; ▪ יעַן (*yan*) – adv. – *deoarece*; ▪ מָשַׁח (*mașah*) – verb tranz., qal perf., pers. a III-a sg., P.V. – Qal: *a smulge, a unge*; Niphal: *a fi uns (de către cineva)*; ▪ אֹתִי (*oti*) – prep. – *cu*; ▪ לבַשֵּׂר (le-*baser*) – verb tranz., piel inf. – Piel: *a purta ordine*; Hitphael: *a primi comunicări*; ▪ עֲנָוִים (*anavim*) – adj., D., masc., pl. c. ind – *săraci, îndurerați, smeriți, blânzi*; ▪ שְׁלָחַנִי – (*selahani*) – verb tranz., qal perf., pers. a III-a sg., P.V. – Qal: *a trimite*; Pual: *a fi trimis*; Hiphil: *a trimite*; Niphal: *a fi trimis*; Piel: *a trimite departe, a izgoni*; ▪ לַחֲבֹשׁ (*lahabos*) – verb tranz., qal inf., – Qal: *a lega*; Pual: *a fi legat*; ▪ לְנִשְׁבְּרֵי (*lenisbere*) – verb tranz., niphal part., masc. pl. – Hiphil: *a provoca ruperea*; Qal: *a rupe, a frânge*; Niphal: *a fi rupt*; ▪ לֵב (*leb*) – subst. com., simplu. – *omul interior*, *minte, voință, inimă*; ▪ לִקְרֹא – (*liqro*) – verb tranz., qal inf., – Qal: *a chema, a proclama, a vesti, a propovădui*; Niphal: *a fi chemat*; Hiphil: *a face să aibă loc*; ▪ לִשְׁבוּיִם (*lisbuyim*) – verb tranz., qal part. pasiv, – Qal: *a lua captivi*; Niphal: *a ține captivi*; ▪ דְּרוֹר (*derov*) – subst., com., simplu, masc., sg. – *rândunică, gât, gâtlej, libertate*; ▪ וְלַאֲסוּרִים (*velasurim*) – verb tranz., qal part. pasiv – Qal: *a lega*; Niphal: *a fi legat, a fi luat prizonier*; ▪ פְּקַח־קוֹחַ׃ (*peqah-qovah*) – subst. com., simplu, masc. sg., – *închis, prizonier*. ▪ לִקְרֹא (*liqro*) – verb tranz., qal inf., – Qal: *a chema, a proclama, a vesti, a propovădui*; ▪ שְׁנַת (*shenat*) – subst., com., simplu, fem., sg., – *anul*; ▪ רצוֹן (*rașovn*) – subst. com., simplu, masc., sg., – *bunăvoință, acceptare, favoare, voință*; ▪ לַיהוָה (*Yahwe*) – subst. propr. – *Dumnezeu*; ▪ וְיוֹם (*ve-yom*) – subst. com., simplu, masc., sg. – *zi, oră*;

	▪ נָקָם (*nakam*) – subst. com, simplu, masc., sg., – *răzbunare*; ▪ לֵאלֹהֵינוּ (*lelohenu*) – provine din אֱלֹהִים, subst.com., simplu, masc., sg., – *propriu lui Dumnezeu*; ▪ לְנַחֵם (*lenahem*) – verb tranz., piel inf., – Hithpael: *a avea milă*; Niphal: *a-i părea rău*; Piel: *a mângâia*; Pual: *a fi consolat*; ▪ כָּל (*kol*) – subst. com, simplu, masc. pl., – *toți, fiecare, întregul, oricare*; ▪ אֲבֵלִים׃ (*abelim*) – adj., masc., pl. – *doliu, jale, tristețe, durere*. ▪ לָשׂוּם ׀ (*lasum*) – verb tranz., qal inf., – *a pune, a așeza*; Hiphil: *a așeza, a fi așezat*; ▪ לַאֲבֵלֵי (*labele*) – adj., masc., pl. – *îndoliați, triști*; ▪ צִיּוֹן (*Zion*) – subst. propr. – *Sionul*; ▪ לָתֵת (*latet*) – verb tranz., qal inf., – Qal: *a da, a dărui, a oferi, a pune, a așeza*; ▪ לָהֶם (*lahem*) – pron. pers., D., masc., pl. – *lor*; ▪ פְּאֵר (*peer*) – subst. com., Ac., masc., sg., c. ind. – *cunună*; ▪ תַּחַת (*tahat*) – prep. – *dedesubt, mai jos, în loc de, pentru*; ▪ אֵפֶר (*eper*) – subst. com., simplu, masc. sg., – *cenușă*; ▪ שֶׁמֶן (*shemen*) – subst. com., simplu, Ac., masc. sg., – *grăsime, ulei*; ▪ שָׂשׂוֹן – (*sasovn*) – subst. com., simplu, Ac.,masc. sg., – *bucurie, veselie*; ▪ אֵבֶל (*ebel*) – subst. com., simplu, D., masc. sg., – *doliu, jale, tristețe, durere*; ▪ מַעֲטֵה (*maațeh*) – subst., com., simplu, masc. sg., – *veșmânt, manta*; ▪ תְהִלָּה (*tehillah*) – subst. com., simplu, fem., sg., – *laudă, cântec de laudă*; ▪ רוּחַ (*ruah*) – subst. com., simplu, Sb- *Duh, suflare, vânt*; ▪ כֵּהָה (*kehah*) – adj., G., fem., sg., – *ceresc*; ▪ וְקֹרָא (*vekora*) – verb tranz., pual cu *vav* consec., perf., pers a III-a, P.V. – Qal: *a chema, a proclama, a propovădui, a mărturisi*; Niphal: *a fi chemat*; Hiphil: *a face să aibă loc*; ▪ לָהֶם (*lahem*) – pron. pers., masc., pl., pers. a III-a – *ei*; ▪ אֵילֵי (*ele*) – subst. com., simplu, Ac., masc. pl., – *terebinți, stejari*; ▪ הַצֶּדֶק (*ha-țedek*) – subst. com., simplu, G., masc., sg., atr. subst. gen. – *dreptate, corectitudine*;

	▪ מַטָּ֖ע (*mața*) – subst. com., simplu, Ac., masc. sg., – *sad, sădire, plantație*; ▪ לְהִתְפָּאֵֽר׃ – (*lehitpaer*) – verb tranz., hithpael inf., – Piel: *a înfrumuseța*; Hithpael: *a slăvi sinele*; Piel: *a trece peste ramuri*.
Traducere	1 *Iată, Robul în Care Mă sprijineam, Alesul în Care Se desfăta sufletul Meu! Pus-am întru El Duhul Meu; El grăia neamurilor dreptatea.* 1 *Duhul Domnului Dumnezeu deasupra Mea deoarece Domnul M-a uns să vestesc celor săraci, să leg pe cei cu inima frântă, să mărturisesc celor închiși libertate.* 2 *Să propovăduiesc anul bunăvoinței lui Dumnezeu, o zi a răzbunării lui Dumnezeu, să miluiesc pe toți îndurerații.* 3 *Să așez peste cei îndoliați ai Sionului cunună și să dăruiesc în loc de cenușă, untdelemnul bucuriei, în loc de tristețe, veșmântul cel de slavă, să chem peste ei Duhul cel ceresc. Ei se vor numi stejari ai dreptății, sădire spre slăvirea Lui.*
LXX	**Is 42, 1** Ιακωβ ὁ παῖς μου ἀντιλήμψομαι αὐτοῦ Ισραηλ ὁ ἐκλεκτός μου προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχή μου ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει **Is 61, 1** πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέν με ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῇ καρδίᾳ κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν **Is 61, 2** καλέσαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτὸν καὶ ἡμέραν ἀνταποδόσεως παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας **Is 61, 3** δοθῆναι τοῖς πενθοῦσιν Σιων δόξαν ἀντὶ σποδοῦ ἄλειμμα εὐφροσύνης τοῖς πενθοῦσιν καταστολὴν δόξης ἀντὶ πνεύματος ἀκηδίας καὶ κληθήσονται γενεαὶ δικαιοσύνης φύτευμα κυρίου εἰς δόξαν
Analiză morfosintactică	▪ Ιακωβ – subst. propr., N., masc., sg., Sb – *Iacov*; ▪ ὁ παῖς – subst. com., simplu, N, masc., sg., atr. apoziț. – *rob, slujitor, serv*; ▪ μου – provine din εγω, pron.pers., G., sg., – *al meu*; ▪ ἀντιλήμψομαι – provine din ἀντιλαμβάνομαι, verb tranz., diat. medie, ind., viitor, pers. I sg., P.V. – *a ajuta, a sprijini, a servi*; ▪ αὐτοῦ – pron. pers., G., masc., sg. atr. pron. gen. ▪ Ισραηλ – subst. propr., N., masc., sg., Sb – *Israel*;

	▪ ὁ ἐκλεκτός – adj., N., masc., sg. – *ales*; ▪ προσεδέξατο – provine din προσδέχομαι, verb tranz., diat. medie, ind., aorist, pers. a III-a sg., P.V. – *a primi, a aștepta*; ▪ αὐτὸν – pron. pers., Ac., masc. sg. c.ind; ▪ ἡ ψυχη – subst., com, simplu, N, fem, sg., Sb – *sufletul, viața, sinele*; ▪ ἔδωκα – provine din δίδωμι, verb tranz., diat. act., ind. aorist, pers. I sg., P.V. – *a da, a dărui, a oferi*; ▪ τὸ πνεῦμα – subst. com, simplu, Ac, neutr. sg. c. ind. – *spirit, duh, Duhul Sfânt*; ▪ ἐπ' – prep. în Ac. – *peste, pe, pe baza, pe data de, la*; ▪ κρίσιν – subst. com, simplu, Ac., fem., sg., c. ind. – *hotărâre, judecată*; ▪ τοῖς ἔθνεσιν – subst. com, simplu, D, neutr., pl., c. ind. – *neamurilor*; ▪ ἐξοίσει – provine din ἐκφέρω, verb tranz., diat. act., ind. viit., pers. a III-a sg., P.V. – *a duce la îndeplinire, a naște.* ▪ πνεῦμα – subst. com, simplu, N, neutr. sg, Sb – *spirit, duh, Duhul Sfânt*; ▪ κυρίου – subst. com, simplu, G., masc. sg., atr. subst. gen – *al Domnului*; ▪ ἐμέ – pron. pers., Ac., pers. I sg.; ▪ οὗ – pron .relat., G., neutr. sg.; ▪ ἔχρισέν – provine din χρίω, verb tranz., diat. act., ind., aorist, pers. a III-a sg., P.V. – *a unge*; ▪ μέ – pron. pers., Ac., sg.; ▪ εὐαγγελίσασθαι – provine din εὐαγγελίζω, verb tranz., diat. medie, inf., aorist – *a aduce vești bune, a predica vești bune*; ▪ πτωχοῖς – adj, D., masc. pl, c.ind – *săraci, sărmani*; ▪ ἀπέσταλκέν – provine din ἀποστέλλω, verb tranz., diat. act., ind. perf, pers. a III-a sg., P.V. – *a trimite*; ▪ ἰάσασθαι – provine din ἰάομαι, verb tranz., diat. medie, inf., – *a vindeca*; ▪ τοὺς συντετριμμένους – provine din συντρίβω, verb tranz., diat., pas., part. perf., – *a rupe în bucăți, a zdrobi*; ▪ τῇ καρδία – subst., com., simplu, D., fem, sg., c. ind., – *inima*; ▪ κηρύξαι – provine din κηρύσσω, verb tranz., diat. act., inf. aorist, – *a proclama, a predica*; ▪ αἰχμαλώτοις – adj., D., masc., pl., c. ind – *captivi*; ▪ ἄφεσιν – subst., com, simplu, Ac., fem, sg., c. ind. – *trimitere*;

	▪ καὶ – conj. coord. – *și, chiar, asemenea, așișderea*; ▪ τυφλοῖς – adj., D., masc., pl, c. ind – *orbi*; ▪ ἀνάβλεψιν – subst. com., simplu, Ac., fem., sg., c. ind. – *recuperarea vederii*. ▪ καλέσαι – provine din καλέω, verb tranz., diat. act., inf., aorist – *a chema, a numi, a invita*; ▪ ἐνιαυτὸν – subst. com, simplu, Ac, masc. sg., c. dir. – *anul*; ▪ δεκτὸν – adj., Ac., masc., sg., c. ind. – acceptabil, binevenit; ▪ ἡμέραν – subst., com., simplu, Ac., fem., sg., c. dir. – *ziua*; ▪ ἀνταποδόσεως – subst. com., simplu, G., fem., sg., atr. subst. gen. – *recompensă*; ▪ παρακαλέσαι – provine din παρακαλέω, verb tranz., diat. act., inf., aorist – *a implora, a îndemna, a mângâia*; ▪ πάντας – adj., Ac., masc. pl., c.dir., – *toți, fiecare, toate lucrurile*; ▪ τοὺς πενθοῦντας – provine din πενθέω, verb tranz., diat. act., part. prez., Ac., masc., pl. – *a jeli, a plânge.* ▪ δοθῆναι – provine din δίδωμι, verb tranz., diat. pas., inf., aorist – *a da, a dărui, a oferi*; ▪ τοῖς πενθοῦσιν – provine din πενθέω, verb tranz., diat. act., part. prez., D., masc., sg., – *a jeli, a plânge*; ▪ Σιων – subst. propr., G., fem., sg., atr.subst. gen. – *ai Sionului*; ▪ δόξαν – subst. com, simplu, Ac., fem, sg., c. dir. – *slavă, glorie*; ▪ ἀντι – prep. în G. – *în loc de, pentru*; ▪ σποδου – subst. com, simplu, G., fem., sg., atr. subst. gen – *cenușă, scrum*; ▪ ἄλειμμα – subst. com, simplu, Ac., neutr. sg., c. dir. – *ulei, grăsime*; ▪ εὐφροσύνης – subst. com., simplu, G., fem, sg., atr. subst. gen. – *bucurie, veselie*; ▪ καταστολὴν – subst. com., simplu, Ac., fem., sg., c. dir. – *ținută, îmbrăcăminte*; ▪ δόξης – subst. com, simplu, G, fem., sg., atr.subst. gen – *slavă, glorie*; ▪ πνεύματος – subst. com, simplu, N, neutr. sg, Sb – *spirit, duh, Duhul Sfânt*; ▪ ἀκηδίας – subst. com, simplu, G., fem., sg., atr.subst.gen. – *apatie*;

	▪ κληθήσονται – provine din καλέω, verb tranz., diat. pas., ind., viit., pers. a III-a pl, P.V. – *a chema, a numi, a invita*; ▪ γενεαι – subst. com, simplu, N, fem., pl., c. dir. – *neamurile, generațiile*; ▪ δικαιοσύνης – subst. com, simplu, G., fem, sg., atr. subst. gen. – *dreptate, justiție*; ▪ φύτευμα – subst. com., simplu, N, neutr, sg., c. ind., – *plantă, sad, sădire*; ▪ κυρίου – subst. propr., G., masc., sg., atr. subst. gen. – *ai Domnului*; ▪ εἰς δόξαν – subst. com., simplu, Ac., fem., sg., c. ind. – *slavă, glorie*.
Traducere	[1] *Iacov, robul Meu, sprijini-Mă-voi pe El, Israel, alesul Meu, primit-a pe El sufletul Meu. Voi pune Duhul Meu întru El și El va duce la îndeplinire judecata neamurilor.* [1] *Duhul Domnului asupra Mea, Care M-a uns să binevestesc săracilor, M-a trimis să vindec inima celor zdrobiți, să predic celor captivi izbăvirea și celor orbi vederea.* [2] *Să chem anul binevenit al Domnului și ziua recompensei, să mângâi pe toți care plâng.* [3] *Să dăruiesc celor ce plâng ai Sionului slavă, în loc de cenușă uleiul bucuriei, celor goi îmbrăcăminte, slavă în locul duhului apatiei, căci voi chema neamurile dreptății, sădirea Domnului plină de slavă.*
Traducere personală	[1] Iată Slujitorul Meu, pe care Îl susțin, Alesul Meu, în Care se încântă sufletul Meu; Mi-am pus Duhul peste El; El aduce dreptate neamurilor. [1] Duhul Domnului Dumnezeu este asupra Mea, pentru că Domnul m-a uns pentru a aduce vești bune săracilor; El m-a trimis să îi leg pe cei zdrobiți la inimă, să vestesc libertatea captivilor și deschiderea închisorii pentru cei legați; [2] să vestesc anul buneivoiri a Domnului și ziua răzbunării Dumnezeului nostru; să-i mângâi pe toți cei care plâng; [3] să dau celor ce se jelesc în Sion cunună frumoasă în loc de cenușă, uleiul de bucurie în loc de doliu, haina de laudă în locul unui duh slab; ca ei să poată fi numiți stejari de neprihănire, sădirea Domnului, ca El să fie slăvit[605].

[605] Traducere personală după textul ebraic. Pentru ambele texte biblice am consultat ediția englezească ESV și B.1938.

Textul Masoretic din Is 42, 1 indică în mod direct Persoana Ebed-ului (n.n. Mesia) prin intermediul interjecției הֵן (*hen*) și a substantivului עַבְדִּי (*abdî*). Spre deosebire de Septuaginta care întrebuințează verbul ἀντιλήμψομαιde diateza medie, Textul Masoretic folosește verbul אֶתְמָךְ (*et-mak*) la modul imperfect. De altfel, această interferare a verbelor la modurile imperfect-perfect are o conotație aparte în textul ebraic, subliniind identitatea lucrării Persoanelor dumnezieşti din veşnicie. Adică, Yahwe are cunoștință de Ebed-ul Său (Mesia) din veşnicie și Se sprijină în chip apropriatic pe lucrarea Acestuia întru Care רָצְתָה (*rașetah* – a se desfăta) sufletul lui Yahwe se desfată, fiindcă este pusă în atenție Persoana Fiului Său și Îl înzestrează cu Duhul Său, adică Persoana Duhului este pusă în acțiune spre a-Și revărsa asupra Ebed-ului potențialitățile Sale pnevmatofore. Prin această zestre dumnezeiască, Ebed-ul este capabil să înfăptuiască lucrarea monumentală de judecare a lumii.

În ceea ce privește textul din Is 61, 1–3, versiunea ebraică prin folosirea a trei substantive alăturate רוּחַ (*ruah*), אֲדֹנָי (*Adonai*), יהוִה (*Yahwe*) indică obârșia Persoanei Duhului, adică Duhul nu este o forță, o putere, o energie ce se răsfrânge asupra Ebed-ului, ci este o entitate personală, un Ipostas ce Își dăruiește energiile Sale lui Mesia. În vers. 2, Textul Masoretic întrebuințează וְיוֹם נָקָם (*veyom nakam* – o zi de răzbunare) spre deosebire de textul Septuagintei ce folosește ἡμέραν ἀνταποδόσεως (*ziua recompensei*), iar în vers. 3c pentru a sublinia consecințele ungerii de către Duhul Sfânt, Textul Masoretic evidențiază că Ebed-ul plin fiind de Duhul Sfânt, va chema pe Însuși Duhul cel ceresc asupra celor oprimați ca să le poarte de grijă și să-i sfințească, întrebuințând רוּחַ כֵּהָה (*ruah kehah* – Duhul ceresc) spre deosebire de textul LXX, care folosește πνεύματος ἀκηδίας.

În ediția Bibliei 1938[606], profesorii Vasile Radu și Gala Galaction traduc verbele interferându-le între prezent și imperfect și scoțând în evidență mai degrabă Persoana Duhului lui Yahwe, Care Se sălășluiește prin energiile Sale asupra *Ebed*-ului.

În ceea ce privește textul din Is 61, 1–3[607], folosirea verbelor interferează între prezent și perfectul compus, iar numai în vers. 3c. traducătorii inserează timpul viitor. Este interesant în vers. 2a pentru verbul לִקְרֹא (*liqro*) traducerea lui prin verbul *a*

606 Iată sluga mea pe care o sprijin, alesul meu, întru care binevoiește sufletul meu. Pus-am peste el Duhul meu și el va propovedui noroadelor legea mea (Is 42, 1).

607 Duhul Domnului este peste mine, căci Domnul m-a uns să binevestesc săracilor, m-a trimis să vindec pe cei cu inima zdrobit, să vestesc celor robiți liberare și celor în lanțuri mântuire. Să crăinicesc un an de milostivire al Domnului și o zi de răzbunare a Dumnezeului nostru. Să mângâi pe cei întristați; celor ce jelesc Sionul, să le pun pe cap cunună în loc de cenușă, untdelemn de bucurie în loc de veșminte de jale, slavă în loc de desnădejde. Ei vor fi numiți: stejari ai dreptății, sad al Domnului, spre preamărirea lui (Is 61, 1–3).

crăinici aflat în relație de sinonimie cu *liqro* (a chema, a vesti, a proclama, a propovădui).

Există unele diferențe între LXX și Textul Masoretic al acestui text isaianic (Is 42, 1). În versiunea Septuagintei, Domnul vorbește neamurilor despre *Ebed*-ul Său. LXX înlocuiește prezentarea publică a textului Masoretic (*hen* – iată) cu privire la Slujitorul misterios, cu o identificare clară, numindu-l în mod direct Iacob/Israel. orice cuvânt grecesc este absent din LXX și care să se potrivească cu הֵן (*hen* – iată). În locul acestei interjecții, LXX are substantivul propriu *Iacob* fiind adăugat mai târziu și cel de-al doilea substantiv propriu: *Israel*. Deși aceste diferențe pot fi indicative pentru tabloul *Ebed*-ului din textul ebraic nu există dovezi textuale care să susțină aceste variante în afara LXX. Adăugarea lui Iacov și Israel reprezintă înțelegerea mai ușoară decât cea a Textului Masoretic asupra *Ebed*-ului. Astfel, LXX pare să clarifice identitatea servitorului din Textul Masoretic (παις) cu o mișcare exegetică intertextuală ce armonizează Is 42, 1 cu alte texte din Isaia 41, unde acest concept este clar: *Iacov/Israel*.

În LXX (ca și în Textul Masoretic), Domnul vorbește la persoana I, precizând că Îl va ajuta pe robul Său. LXX din Isaia 42, 1 se potrivește cu verbul תמך (*a susține*) din Textul Masoretic, doar că în Septuaginta este folosit ἀντιλήμψομαι (*a ajuta, pentru a veni în ajutor*), verb folosit de nouă ori în cartea lui Isaia pentru a traduce șase texte ebraice diferite. Deși acest verb grecesc traduce cel mai adesea forma în hiphil al lui חזק este în mod clar o traducere posibilă. În plus, este probabil ca LXX să caute să creioneze în acest registru exegetic un Fiu / Slujitor, identificând în numele de *Israel* pe Mesia, Regele davidic din Is 9, 5–7. Chiar dacă această legătură poate părea forțată, multe concepte și teme din Is 9, 5–7 reapar în Isaia 42, 1 și contextul său imediat (41, 22–42, 7).

În timp ce Servitorul din 42, 1 este interpretat în mod colectiv, asocierea cu Is 9, 6–7 aduce Is 42, 1 în tensiune cu o figură individuală. Această interpretare individuală a Slujitorului nu este cu siguranță străină de Is 42, 1–7, care se referă la Persoana Ebed-ului în moduri care Îl fac să apară ca o Persoană singulară.

Conceptul colectiv *Iacov*, adresat personal ca „Cel pe care L-am ales (Is 41, 9), este acum prezentat ca Alesul Meu (Is 42, 1). Nu numai că Domnul a primit în mod favorabil pe Slujitorul Său *Iacob/Israel*, El chiar i-a dat Duhul Său și având întru Sine această Putere, va aduce judecată neamurilor.

Descrierea care funcționează ca un legământ pentru clasele sociale și lumină pentru neamuri combinate cu misiunea Lui de a deschide ochii orbilor și de a stabili

prizonierii liberi este în concordanță cu acest sens pozitiv în cartea lui Isaia, făcând trecere spre Cel care este Unsul Domnului prin intermediul lui *Ruah Hakodeș*.

Bibilia 1688[608] și 1914[609] interferează verbele asemenea Septuagintei, păstrând în pofida Textului Masoretic cele două numiri *Iacov/Israel* prin intermediul cărora identifică Persoana *Ebed*-ului, ce este înzestrat cu Duhul lui Dumnezeu, Care va exercita funcția pnevmatică asupra lui Mesia.

Versiunea LXX în ceea ce privește Is 61, 1–3, omite substantivul *Adonai* (*Domnul*), dat fiind faptul că expresia *Duhul Domnului Dumnezeu* nu este comună în Vechiul Testament. Vestea cea bună este predicată celor săraci, eliberarea celor închiși este tradusă de LXX prin „recuperarea vederii orbilor". Semnificativ atât pentru Textul Masoretic, cât și pentru LXX este corelația „Duhului Domnului" și „ungerea", ceea ce denotă consacrarea adusă de Yahwe prin intermediul Duhului Său asupra *Ebed*-ului.

Este un mijloc prin care celei de-a doua Persoane din Treime i se dă Duhul, precum și o autorizare complet acordată. În cadrul LXX, sintagma „Duhul Domnului este asupra mea" constituie o formă stereotipă prezentă în cadrul profeției mântuirii (Is 42, 1; 61, 1; Mih 3, 8). Darul oferit prin ungere împuternicește Persoana *Ebed*-ului să îndeplinească sarcini speciale și specifice pentru a îndeplini rolul Său de participare activă la restaurarea Sionului. În LXX, aceste funcții sunt delimitate în vers. 1–2, cu vers. 3 ca specificație suplimentară a ultimei funcții. Având *Ruah Hakodeș* într-un mod permanent în Sine prin actul ungerii, El a fost făcut în măsură să îndeplinească aceste funcții pentru binele comunității.

LXX traduce *a chema anul bineprimit al Domnului și o zi a recompensei Dumnezeului nostru*, spre deosebire de Textul Masoretic care vorbește despre *anul bunăvoinței Domnului și de o zi a răzbunării Dumnezeului nostrum* în temeni antitetici, ceea ce ar putea fi o aluzie la anul jubiliar. Este temă comună a mângâierii divine ce parcurge a doua și a treia parte a cărții lui Isaia (Is 40, 1–11; 51–52; 60). Deși limbajul Anului Jubiliar descris în Vechiul Legământ (Lev 25, 1–55) nu este reflectat în acest registru isaianic, conceptul de *răsplătire/recopmensă* creează o afinitate între aceste texte și face ca Jubileul să transceandă timpul. Proclamarea acestui lucru a cerut un dar special al Domnului: Duhul Său.

---

[608] Iacov, Sluga Mea, sprijini-voiu pre El, Israil, Cel Ales al Mieu, priimit-au pre El sufletul Mieu; dat-am Duhul Mieu preste El, judecată limbilor va scoate (Is 42, 1).

[609] Iacov sluga mea sprijini`l-voiu pre el, Israil alesul meu, primitu-l`a pre el sufletul meu, dat-am duhul meu preste el, judecată neamurilor va face (Is 42, 1).

Temă centrală pentru această parte a cărții lui Isaia introdusă prin tehnica literară a repetării și nuanța unui efect dramatic, potrivit versiunii Septuagintei, o reprezintă cea a *mângâierii*. În vers. 2c, accentul cade pe această funcție de a-i mângâia pe toți cei care plâng, explicând și identitatea acestora în vers. 3 ca cei ce plâng Sionul. O altă notă discordantă a versiunii LXX este că folosește o sintagmă neobișnuită în vers. 3c și anume inserează alături de substantivul πνεύματος, atributul substantival genitival ἀκηδίας, traducând *duhul apatiei* (n.n. *al trândăviei*), ceea ce nu îi este specific Persoanei Duhului.

În ceea ce privește textul isaianic 61, 1–3, atât Biblia 1688[610], cât și 1914[611] utilizează verbele la indicativ imperfect și la modul infinitiv. Este omis substantivul propriu *Adonai* și verbul εὐαγγελίσασθαι este alăturat adjectivelor αἰχμαλώτοις și τυφλοῖς ce sugerează și inserarea metodei utilizării unui limbaj alegoric. În vers. 3c, se oscilează între sintagmele *duhul trândăviei* și cel *al mâhnirii*.

II.7.1. Reflecții exegetice

Capitolele 42–53 ale cărții lui Isaia conțin patru Cânturi numite ale lui *Ebed Yahwe*, Acesta fiind trimis de Dumnezeu pentru a face lucrarea Lui în lume. Primul cânt (Is 42, 1–4) vorbește despre chemarea *Ebed*-ului înzestrat prin intermediul lui *Ruah Hakodeș*, de a propovădui popoarelor pacea, iar scopul ultim este de a face judecată lumii (Is 42, 1). Cel de-al doilea cânt (Is 49, 1–6), definește pe mai departe misiunea Ebed-ului, Care [6a] *va aduce la un loc semințiile lui Iacov și va întoarce pe cei ce au scăpat dintre ai lui Israel* (Is 49, 6a), mai mult, Yahwe va împuternici Persoana *Ebed*-ului prin *Ruah Hakodeș*, încât El va fi Lumina popoarelor realizând opera de mântuire până la marginile pământului (Is 49, 1–6b)[612].

Cel de-al treilea cânt (Is 50, 4–9), descrie lucrarea și credința stăruitoare a *Ebed*-ului, căci Yahwe i-a dat Acestuia înțelepciunea ca să învețe și să încurajeze poporul (Is 50, 4), L-a înzestrat cu ascultare, ca să Îl audă pe Dumnezeu și să asculte

---

610 Duhul Domnului – preste Mine, pentru Care M-au unsu; a binevesti săracilor M-au trimisu, a vindeca pre cei zdrobiți cu inima, a propovedui celor robiți iertare și celor orbi vedeare. A chema an Domnului priimit și zi de răsplătire, a mângâia pre cei ce plângu. Să să dea la cei ce plângu Sionul, să dea lor mărire pentru cenușă, unsoare de veselie celor ce plângu, podoaba mărirei în loc de duh de trândăvie; și să vor chema neamurile direptății, sădirea Domnului spre mărire (Is 61, 1–3).

611 Duhul Domnului preste mine, pentru aceea m-au uns pre mine bine a vesti săracilor, m-au trimis a vindeca pre cei zdrobiți la inimă, a propovedui robilor iertare și orbilor vedere. A chema anul Domnului primit și ziua răsplătirei, a mângâia pre toți cei ce plâng. Ca să se dea celor ce plâng Sionul mărire în loc de cenușă, ungere de veselie celor întristați, podoaba mărirei în locul duhului mâhnirei, și se vor chema neamu dreptăței, sădirea Domnului întru mărire (Is 61, 1–3).

612 Pr. Ioan CHIRILĂ et al., *Introducere în Vechiul Testament*..., 537.

poporul (Is 50, 5), Yahwe venindu-I în ajutor (Is 50, 7–9), așa încât Dumnezeu întărește fața Lui ca o cremene (Is 50, 7) fiind pe deplin încrezător că *Ebed*-ul va fi biruitor în fața potrivnicilor Săi (Is 50, 8–9)[613].

Cel de-al patrulea cânt (Is 52, 13 – 53, 12) se identifică a fi imnul *Ebed*-ului aflat în suferință, căci relatează despre Cel care suferă pentru poporul Său spre a-i izbăvi de păcatele și suferința lor[614]: *El a fost străpuns pentru păcatele noastre și prin rănile Lui noi toți ne-am vindecat. Chinuit a fost, dar S-a supus și nu și-a deschis gura Sa; ca un miel spre junghiere s-a adus ... nu Și-a deschis gura Sa. Mormântul Lui a fost pus lângă cei fără de lege, dar Dreptul, Sluga Mea, va îndrepta pe mulți și fărădelegile lor, le va lua asupra Sa* (Is 53, 5–11).

În opera lui Isaia, termenul *Ebed Yahwe* se deosebește de *ebed Israel*, prin faptul că El este ales din pântecele maicii Sale spre a-I fi slujitor lui Yahwe și are chemarea specială de a fi mijlocitorul unui nou legământ cu întreaga omenire[615].

Imnele lui *Ebed Yahwe*, Îl relaționează cu Persoana lui Mesia, Dumnezeu-omul prin Care s-a împlinit planul de răscumpărare a neamului omenesc în cel mai semnificativ mod, oamenii fiind chemați să se bucure deoarece Răscumpărătorul lor este Sfântul lui Israel (Is 54, 5; Mt 8, 17; 12, 17–21; Lc 22, 37; F Ap 8, 32–33; Rom 15, 21) înlăuntrul Căruia Yahwe a sădit Duhul Său cel Sfânt[616].

Vers. 1–4 introduc tema lui *Ebed Yahwe*, Care este Alesul Domnului[617] și Care a fost învestit cu Duhul lui Dumnezeu de a propovădui popoarelor legea lui Dumnezeu (vers.1), iar în planul cadru Yahwe descrie misiunea Slujitorului, asigurându-L că îi va trimite ajutorul Său. Apoi, în vers.1b, este descris modul în care este înzestrat Slujitorul și misiunea pentru care toate acestea subzistă. Astfel, mijloacele prin care Ebed-ul împlinește misiunea pentru care a fost chemat de Dumnezeu depășesc limitele puterii umane, căci Dumnezeu L-a înzestrat cu Duhul Său, adică Persoana Duhului exercită lucrarea de umplere cu harisme a *Ebed*-ului, capacitându-L astfel spre realizarea

---

613 Brevard S. CHILDS, *Isaiah...*, 323.

614 Bernd JANOWSKI, Peter STUHLMACHER, *The Suffering Servant – Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources,* (Michigan: Grand Rapids, 2004), 356.

615 Pr. Petre SEMEN, *Introducere în teologia profeților scriitori*, (Iași: Trinitas, 2008), 71–4.

616 John A. BRAUN, *Isaiah 40–66*, (United States of America: Northwestern, 2011), 38–46.

617 Atât versiunea NRSV, cât și NIV omit interjecția „iată”! sau „priviți!” (*hen*). Această interjecție face legătura cu două versete din capitolul anterior în care se vorbește despre idoli (în interiorul căruia nu este tradusă interjecția *hen*): „Dar iată că lucrarea voastră este nimic și nimic sânteți și voi, urâciune este a vă alege” (Is 41, 24), iar către popor: „Drept aceea, toți sunt nimic, lucrările lor deșertăciune, idolii lor sunt vânare de vânt!” (Is 41, 29), dar zice: „Iată Sluga Mea pe Care o sprijin, Alesul Meu, întru Care binevoiește sufletul Meu” (42, 1a). Acest pasaj isaianic subliniază contrastul dintre idolii falși și adevăratul Ebed. J. Alec MOTYER, *Tyndale Old Testament Commentaries – Isaiah – an Introduction and Commentary*, (England: Intervarsity Press, 2009), 259.

mânturii și a judecății asupra mahalei[618], misiunea Ebed-ului fiind reafirmată în vers.3b și reflectând modul în care aceasta va fi dusă la bun sfârșit.

Verbul אֶתְמָךְ (*et-mak* – a spirijini), precum și adjectivul בְּחִירִי (*bechiri* – ales) menținând sensul original, marchează identitatea Persoanei *Ebed*-ului, pe Care Îl alege Yahwe, iar numirea Acestuia este săvârșită în mod public: [11] *Și glas s-a făcut din ceruri: Tu ești Fiul Meu cel iubit, întru Tine am binevoit* (Mc 1, 11), iar pasajul mateian paralel (Mt 3, 13–17, arată faptul că este în deplină concordanță cu cel isaianic adăugând faptul că Ebed-ul este înzestrat cu Duhul[619].

Misiunea *Ebed*-ului înzestrat cu potențialitățile pnevmatofore ale lui *Ruah Hakodeș*, are o întreită semnificație: a). El va propovădui popoarelor legea lui Yahwe; b). Propovăduirea acestei legi nu-I va strica nici demnitatea, dar nici integritatea firii Sale; c). În propovăduirea legii va purta cu credincioșie ceea ce I s-a dat în cadrul sfatului Trinitar.

Toate cele trei trăsături ale misiunii Slujitorului implică termenul *mișpat*, în două dintre ele, se folosește același verb – Slujitorul va propovădui *mișpat*. Astfel, verbul *a așeza* din vers. 4b va fi considerat în același sens: a face ca *mișpat* să fie răspândită în afară, *pe pământ*. Această premisă devine ea însăși un indiciu important pentru sensul lui *mișpat*[620].

Astfel, misiunea Slujitorului constă în propovăduirea judecății/legii lui Dumnezeu, neamurilor, iar modalitatea săvârșirii ei oferă doar un indiciu voalat, aspectul mai larg al misiunii Sale va fi indicat în următoarele cânturi ale *Ebed*-ului, însă cauza *viei doloros*a în cadrul propriului Său popor, Slujitorul va să ducă legea (*mișpat*) lui Dumnezeu, neamurilor într-un mod indirect, devenind Lumina lor[621].

Ecoul numirii regale, proclamarea legii și izbăvirea celor care erau deja sub sentința morții, trimit la ideea unui Mijlocitor, Care își exercită funcția prin modul

---

618 J. D. W. WATTS, *Word Biblical Commentary: Isaiah 34–66*, (Nashville: Thomas Nelson, 2005), 870.

619 Brevard S. CHILDS, *Isaiah...*, 324.

620 Sensul de bază al termenului este *lege* sau *judecată* folosit de cele mai multe ori. Traducerea conceptului cu *adevăr* (folosit de Volz, cu sensul de *religie adevărată*), este o presupunere mai degrabă decât o certitudine și trebuie luată în considerare în condițiile în care înțelesul obișnuit și universal acceptat nu are niciun sens. Dacă analizăm partea a doua a cărții lui Isaia în pasajele în care apare termenul *mișpat*, cu referire la *goyim*, vom găsi imediat că acestea apar în discursurile de judecată (Is 41, 1 -5; 21–29) care prezintă un proces legal între Yahwe și celelalte popoare. Toate fac referire la lege, *mișpat* și au drept consecință declararea nulității dumnezeilor neamurilor: doar Yahwe este Dumnezeul Cel Viu. Acesta este și sensul lui *mișpat* din contextul isaianic dat (Is 42, 1–4). Iar aceasta este susținută și mai mult în cazul în care luăm în considerare discursul de judecată din finalul părții a doua (Is 45, 20–25). În acest context, supraviețuitorii neamurilor sunt invitați să participe la lucrarea restauratoare a lui Yahwe (Is 49, 6).

621 John N. OSWALT, *The Book of Isaiah 40–66*, (Michigan: Grand Rapids, 1998), 43–6.

de acțiune, precum judecătorii (conducătorii harismatici) și regii din trecut, însă într-o altă formă. Ebed-ul duce misiunea încredințată până la jertfa supremă. Pe de altă parte, misiunea Slujitorului așa cum este descrisă în cartea lui Isaia, trimite la cele două linii de mediere care au separat societatea de-a lungul istoriei Israelului și care se reunesc în Persoana *Ebed*-ului. Această paradigmă este indicată în denumirea conceptului „slugă/slujitor" deoarece în Vechiul Testament apare foarte des cu referire la Moise, în persoana căruia cele două linii erau una singură[622].

În strânsă legătură cu această problemă este repetarea unor pasaje din cap. 40–55 pe parcursul cap. 61, îndeosebi cele cu citate și trimiteri din imnul lui *Ebed-Yahwe* din cea de-a doua parte a cărții lui Isaia. De fapt, chemarea Slugii și învestirea Lui de către Yahwe prin intermediul lui *Ruah Hakodeș* (Is 42, 1), își găsește temelia în actul ungerii de către *Ruah Hakodeș* (Is 61, 1). De asemenea, misiunea Celui trimis (Is 61, 1) este descrisă având terminologia similară ca cea a *Ebed*-ului: „să lege pe cel rănit", „să vestească libertatea celor captivi" (Is 40, 7; 49, 9), toate acestea gravitând în jurul celor două Persoane ale Sfintei Treimi.

Astfel, pasajul (Is 61, 1–3) este diferit prin terminologia întrebuințată cu privire la Ebed-ul ce suferă pentru poporul Său, de chemarea din prima parte a cărții isaianice (Is 6, 1–5), însă dacă facem o relaționare a terminologiei pnevmatologice, vom observa faptul că temele teologice și pnevmatologice se află într-o stare de interdependență[623].

Se poate observa o schimbarea de formă și conținut odată cu introducerea personei I, limbajul fiind asemănător celui caracteristic unei chemări sau a unui apel făcut în cadrul profeției. Mesia Se prezintă pe Sine ca fiind deosebit de ceilalți prin lucrarea sacramentală pe care o săvârșește Duhul asupra Lui. Această înzestrare, dăruire este urmată de prezentarea misiunii lui Mesia prin propozițiile infinitive: „a evangheliza pe cei săraci", „a proclama libertatea celor închiși, a vesti anul bineprimit de Dumnezeu, ziua răzbunării lui Yahwe, a mângâia pe cei ce jelesc Sionul" (Is 61, 1b–3), importanța proclamării fiind accentuată prin utilizarea expresiei *Adonai Yahwe*, compusă din cele două substantive proprii אֲדֹנָי (*Adonai*) și יהוִה (*Yahwe*) atât în vers. 1, cât și în vers. 11, ca și cum ar fi suma întregului capitol[624].

622 Walter ZIMMERLI, Joachim JEREMIAS, *The Servant of God*, (England: Wiph and Stock Publishers, 1965), 11–44.
623 Arie RUBINSTEIN, *Formal Agrement of Paralell Clauses in the Isaiah Scroll*, Vetus Testamentum 4, 3 (1954), 319.
624 Walter BRUEGGEMANN, *Isaiah 40–66*, (Louisville: Westminster John Knox Press, 1998), 212.

Prezentarea acestui cadru exegetic poate fi o paralelă directă cu chemarea narativă din prima parte a cărții lui Isaia (Is 6, 1–5) sau cu cea a profetului Ieremia (Ier 1, 1–5), chiar dacă descrierea nu are în vedere un eveniment re-povestit, ci mai degrabă portretizarea la persoana I a efectului sau a duratei darului chemării. Două momente sunt conectate și anume: Yahwe trimite Duhul Său (Duhul Sfânt) asupra lui Mesia, Care Îl unge, Îl potențează cu energiile Sale necreate și Îi face deschiderea către misiunea spre Care a fost trimis, cadrul exegetic focalizându-se în jurul identității personale, tendința frecventă fiind de a atribui ipostazieri Subiecților din cadrul isaianic[625].

În această prezentare personală a lui Mesia, nu observăm nicio intenție de a acorda funcției misiunii pe care o are de săvârșit un profil istoric diferit de statutul de Rob al lui Yahwe, slujirea Sa nefiind descrisă ca o construcție exegetică fără o relatare concretă și reală[626]. Astfel, complexitatea subtilă a portretizării Slujitorului din cea de-a treia parte a cărții profetului (Is 61, 1–3) a fost deja conturată în imnele *Ebed*-ului, specificându-se rolul de Slujitor, actele vorbirii fiind la persoana a III-a (Is 42, 1ff). Apoi, folosirea verbelor la persoana I pentru a-Și descrie misiunea și suferințele ce rezultă din aceasta (Is 49, 1ff; 50, 4ff), precum și relatarea că este Trimisul lui Dumnezeu (Is 49, 3) ar apărea că nu ar exista nicio intenție de a acorda Acestui personaj vreun contur isotric concret în afară de rolul său de Slujitor (cap. 53 are o funcție diferită, dar nu contrazice această generalizare), dar totuși întâlnim o marcă a primei persoane de vorbire în cartea profetului: [16] *Și acum Domnul M-a trimis pe Mine, plin de Duhul Lui* (Is 48, 16)[627].

Astfel, încadrarea sincronică suprinde și slujirea profetică a lui Mesia, Care este plin de Duhul cel Sfânt, în spatele Slujitorului aflat în suferință (Is 53, 1–12) se află de fapt o Persoană reală ale Cărei caracteristici sunt absorbite de această funcție colectivă și individuală, cea a Robului lui Yahwe[628].

Duhul lui Dumnezeu (n.n. *Ruah Hakodeș*) este trimis asupra Lui (Is 42, 1), iar această prezență a Persoanei Duhului asupra lui Mesia (Is 48, 16), este suprinsă și în altă referință intertextuală care oferă legătura între chipul Slujitorului și Persoana Duhului din cea de-a doua parte a cărții lui Isaia, cu această prezentare din a treia parte: [3] *Nu te teme, sluga Mea Iacov și tu Israele, pe care te-am ales... Vărsa-voi din Duhul*

[625] A. S. HERBERT, *The Book of the Prophet Isaia 40–66*, (United States of America: Cambridge University Press, 2008), 198.
[626] Claus WESTERMANN, *Isaiah 40–66. A Commentary*, (Philadelphia: Westminster Press, 1969), 364.
[627] WATTS, *Word Biblical Commentary: Isaiah 34–66*, 873.
[628] Brevard S. CHILDS, *Isaiah*..., 324.

Meu peste odrasla ta și binecuvântarea Mea peste mlădițele tale (Is 44, 3). Astfel, cadrul exegetic interferează detaliile despre Persoana și lucrarea Duhului, Care va subzista și în Mesia, dar și peste mlădițele Slugii (Is 59, 21)[629].

Astfel, se creează și o legătură intertextuală între trimiterea Duhului din această parte a cărții (Is 61, 1) și odihnirea Duhului peste Mesia (Is 11, 2). Prin urmare și acest pasaj din partea a treia a cărții care anunță că, Duhul este peste El, Se identifică cu Persoana lui Mesia din prima parte a cărții lui Isaia[630], forma finală a corpusului isaianic fiind impregnat de relația ce există între Persoana și lucrarea Duhului și Mesia, și misiunea restauratoare ce o săvârșește asupra lumii[631].

II.7.2. Implicații teologice

În cadrul primului cânt al Ebed-ului (Is 42, 1)[632], Acesta fiind identificat cu Regele mesianic (Is 11, 2), se prezintă lucrarea extraordinară pe care o săvârșește *Ruah Hakodeș* asupra Persoanei lui Mesia[633]. Sufletul lui Yahwe, întreaga Sa ființă (*nefeș-ul* Său) se desfată în *Ebed*-ul Său (Mt 17, 5; Mc 1, 11) deoarece Acesta este Cel ales pentru simplul motiv că El este Unul-Născut Fiul Său, pe Care Yahwe Îl iubește, iar alegerea Lui nu este făcută spre binele Său, ci pentru a îndeplini rolul Slugii, de

---

629 Willem A. M. BEUKEN, *Historical Commentary on the Old Testament: Isaiah II*, (Leuven: Peeters, 2000), 414.

630 C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament in ten Volumes – Isaiah* VII (Michigan: Grand Rapids, 1986), 424. OSWALT, *The Book of Isaiah 40–66*..., 326.

631 WESTERMANN, *Isaiah 40–66*, 365.

632 Acest tablou isaianic în versiunea LXX, se traduce astfel: „Iacov, fiul meu, îl voi susține; Israel, alesul meu, sufletul meu l-a acceptat”… Este adevărat că textul Vulgatei conține „sluga Mea” în loc de „Iacov” și „Israel”, însă traducătorii Septuagintei au preferat să redea sensul mai explicit și anume faptul că, profeția are în vedere pe „Cel Preaînalt” în măsura în care a devenit „Cel mai de jos” sub forma Robului. De aceea, au menționat numele Aceluia din a cărui tulpină s-a format „chipul Slugii”. El a fost Cel căruia i s-a dat Duhul Sfânt. AUGUSTIN, *City of God*, 24 Peabody: Hendrickson Publishers Inc., 2009), 336.

633 Această Persoană deosebită nu era cea la care se gândeau cei care auzeau profeția pentru prima dată, nu este numită aici „Iacov” sau „Israel” sau „sămânța lui Avraam”, deci este clar faptul că se vorbește aici despre Iisus Hristos al lui Dumnezeu, așa cum mărturisea evanghelistul: „pune-voi Duhul Meu peste El și judecată neamurilor va vesti” (Mt 12, 18). Și după ce se vor fi întâmplat numeroase evenimente în cadrul popoarelor, nepotrivite pentru a fi relatate de către apostoli, popoarele își vor pune nădejdea în El. Însă, în profeția lui Isaia nu se menționează numele Iacov și Israel. Cine ar putea fi acesta, Cel numit slugă a lui Dumnezeu și cel ales? Astfel, continuă cu „sufletul Meu binevoiește în el”. Căci doar El este cel ales al lui Dumnezeu, așa-numitul suflet al lui Dumnezeu binevoind în El. Acesta este „alesul”, nu în același fel ca apostolii, de vreme ce doar Lui I se spune „în care binevoiește sufletul Meu”, dar și „că întru El locuiește, trupește, toată plinătatea Dumnezeirii (Col 2, 9). Căci Duhul este dat celui care vine „din tulpina lui Iesei”(Is 11, 1), Cuvântul unic al lui Dumnezeu, despre care au vorbit apostolii zicând: Duh este Domnul. Căci singur, vărsând Duhul moștenirii, a lucrat în exterior toate lucrurile cu privire la judecata neamurilor, astfel încât toate să fie pregătite pentru venirea lui Dumnezeu”. EUSEBIUS OF CAESAREA, *Commentary on Isaiah*, (Michigan: InterVarsity Press, 2013), 414.

a fi intermediar în revelația planului lui Dumnezeu născut din iubire, ca acesta să ajungă la toți oamenii. În Sine, Ebed-ul nu are nicio valoare și cu toate acestea, Dumnezeul lui Israel care acționează în conformitate cu scopul Său izbăvitor, alege din veșnicie pe Fiul Său, pe Care îl sprijină și îi dă puterea de a fi vrednic de numele Său deoarece prin propriile forțe, ca om nu poate să își realizeze chemarea[634].

Potențialitățile pnevmatofore ale Duhul lui Dumnezeu sunt cele care Îl vor ajuta în misiunea Sa. Există în acest verset o continuare a lucrării harismatice a Duhului, văzută chiar și în cea mai timpurie perioadă[635]. Prin urmare, Dumnezeu așază discret Duhul Său asupra Ebed-ului pentru a crea legătura sacramentală ce se va odihni asupra lui Mesia prin lucrarea Duhului, iar Slujitorul, Cel Ales săvârșește întâi de toate maxima supunere față de Duhul, în mod discret și delicat[636].

Ebed Yahwe prin Duhul primește harismele ce îi permit să-Și îndeplinească opera răscumpărătoare, care are în sine trei direcții și anume: profetică, pastorală (Is 42, 3a și b), dar și kerygmatică făcând proclamarea universală a *mișpat*[637](vers. 1, 3, 4) și mărturisind credința în adevăratul Dumnezeu. Ca Învățător-Profet, Slujitorul este modelat după profetul Moise (Num 11, 17) care a fost înzestrat de Duhul și ca atare a fost considerat profetul Dumnezeului Celui Viu (vers. 29). În maniera în care *Torah* a fost oferită și mijlocită prin Moise, tot astfel noua *torah* va fi dăruită și mijlocită prin intermediul *Ebed*-ului (vers. 4b). Pe măsură ce Moise a mijlocit legământul, conducându-și poporul din robie, tot așa Slujitorul este Mijlocitorul unui nou Legământ către neamuri, pe care le va conduce din robia păcatului și a morții (vers. 7–8)[638].

Spre deosebire de profeții extatici timpurii a căror conduită sub influența Duhului a intrat în discordie, Slujitorul nu va plânge și nu va ridica vocea Lui, nici nu o va face auzită prin piețe (Is 42, 2)[639]. Adică, Duhul va face din El un Păstor iubitor și blând al celor care sunt puși în grija Lui, în acest context isaianic, Duhul cel Sfânt al lui Yahwe devenind Dăruitorul harismelor, ce inspiră ambele mesaje ale Slujitorului și îl face o Persoană ce poate aduce neamurile la cunoașterea adevăratului Dumnezeu[640].

[634] George A. F. KNIGHT, *Servant Theology. A Commentary on the Book of Isaiah 40–55*, (Michigan: Grand Rapids, 1984), 43.
[635] Lloyd R. NEVE, *The Spirit of God in the Old Testament* (Cleveland: CPT Press, 2011), 80.
[636] KNIGHT, *Servant* Theology..., 44.
[637] Conceptul *mișpat* devine un concept paralel evident în ceea ce privește utilizarea Noului Testament cu privire la acest termen, numind prin acest concept și Împărăția lui Dumnezeu. J. SMART, *History and Theology in Second Isaiah*, (Philadelphia: Westminster Press, 1965), 83.
[638] Gerhard von RAD, *Old Testament Theology*, 2 (Louisville: Westminster John Knox Press, 1965), 273.
[639] Paul VOLZ, *Der Geist Gottes*, (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1910), 98.
[640] C. A. BRIGGS, *The use of the* רוּחַ *in the Old Testament*, JBL 19 (1900), 142–3.

Tema teologică a înzestrării cu potențialitățile pnevmatofore ale Duhului este reluată și expusă pe larg și în cea de-a treia parte a cărții lui Isaia (Is 61, 1–3), Persoana *Ebed*-ului peste Care Yahwe Și-a trimis Duhul Său (Is 42, 1) își găsește portretizarea detaliată și în acest corpus isaianic[641]. Cuvintele de la începutul versetului ar trebui comparate cu 42, 1b, unde Dumnezeu spune despre Slujitorul Său: *Pus-am peste El Duhul Meu*. Observăm faptul că profetul se retrage din planul cadru tocmai pentru a putea scoate în evidență Persoana lui Mesia, Care este uns prin Duhul lui Dumnezeu și trimis în lume El, dar odată cu El este trimis și Duhul Său spre a exercita lucrarea taumaturgică, dar și restauratoare a neamurilor[642].

Verbul מָשַׁח (*mașah*) întrebuințat aici cu privire la Persoana lui Mesia se referă la lucrarea pe care o săvârșește *Ruah Hakodeș* și care este subliniată de Isaia într-un sens non-literal și schimbat, ci în sensul expresiei „de a da autorizație deplină". În orice caz, profetul nu avea în minte ungerea trupului, ci ungerea și înzestrarea prin Duhul[643] apar împreună (1 Rg 13–16; 2 Rg 23, 1–7), ungerea fiind modalitatea prin care o persoană primește Duhul. În afară de pasajele menționate, în Vechiul Testament în mod exclusiv actul ungerii implică tema regalității, regii putând fi numiți „unșii lui Yahwe"[644].

Ungerea preoților a survenit ulterior, iar verbul folosit în misunea încredințată שְׁלָחַנִי (*selahani* – El M-a trimis), însumează seria de infinitive până în vers. 3, ce descriu motivul pentru care a fost trimis Mesia și combină misiunea Acestuia cu rezultatele ei: *a propovădui, a da de știre, a lega, a mângâia, a da* (n.n. în traducerea românească se folosește conjunctivul și nu infinitivul). Astfel, în lucrarea de restaurare El trebuie să-Și reverse Logosul asupra lor prin Duhul, iar această proclamare va produce o schimbare în cei pentru care a fost trimis[645].

---

[641] Cu certitudine, aceasta s-a întâmplat celor care au crezut că Hristosul lui Dumnezeu nu era nici un simplu om nici Cuvânt fără de trup, Care nu a luat o fire muritoare. În schimb, ei spun că este atât Dumnezeu, cât și om; Dumnezeu pentru că este Unul-Născut, Dumnezeu Care era în sânul Tatălui și om… din sămânța lui David după trup (Lc 1, 32). Astfel, Dumnezeu Cuvântul, care a fost numit Domn în profeție, anunță această profeție care are un rol predominant printre alte promisiuni: „Eu sunt Domnul și la vreme potrivită îi voi aduce împreună."… Fiind confirmat de Duhul Sfânt, El cel ales dintre toți, apare ca și Unul-Născut, Hristos al lui Dumnezeu. Iar versetul „M-a uns să binevestesc săracilor (Lc 4, 18)", l-a împlinit în acea vreme în care „propovăduia împărăția cerurilor" și explica fericirile apostolilor, zicând: „Fericiți sunt cei săraci cu duhul, căci a lor este împărăția lui Dumnezeu".EUSEBIUS OF CAESAREA, *Commentary on Isaiah...*, 478–80.

[642] C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament*, 425.

[643] „De ce să ne mirăm și să nu credem dacă despre Domnul care dăruiește Duhul s-a spus că a fost uns El Însuși cu Duhul într-un moment în care din necesitate nu a refuzat, în contextul în care se afla la vârsta maturității, să se numească inferior Duhului?". SF. ATANASIE CEL MARE, *Discourse Against the Arians*, NPNFC 24, 335.

[644] WATTS, *Word Biblical Commentary: Isaiah 34–66*, 874.

[645] Brevard S. CHILDS, *Isaiah...*, 503.

În vers. 2a, juxtapunerea între realitățile antitetice „anul bunăvoinței Domnului" și „ziua răzbunării Dumnezeului nostru" preia tema eshatologică prin vechiul concept al zilei lui Yahwe (*yom Yahwe*, Is 2, 12; 4, 2–6; 13, 6; Ioil 3, 1–2), însă conceptul vizează în acest cadru isaianic mai mult lucrarea izbăvitoare realizată de Mesia prin Duhul[646].

În vers. 1b-3 regăsim o multitudine de fraze relative, ce evidențiază lucrarea misionară încredințată Celui care se identifică cu *Ebed Yahwe*. Misiunea lui Mesia (Is 61, 1–3) corespunde în cele mai mici detalii cu misiunea *Ebed*-ului: [7] *Ca să deschizi ochii celor orbi, să scoți din temniță pe cei robiți* (Is 42, 7; 49:9). Cu toate acestea, caracterul misiunii derivă din întreg corpusul isaianic al celei de-a doua părți. Astfel, sintagma *a-i mângâia pe cei ce plâng* (vers.2) conține verbul לְנַחֵם (*lenahem – a mângâia*) care apare inițial în prolog (Is 40, 1) și care răsună pe întreg cuprinsul corpusului (Is 49, 13; 51, 3–12; 52, 9)[647].

Tema proclamării libertății în „anul bunăvoirii lui Dumnezeu" (vers. 2) este formulat în limbajul anului jubilar (Lev 25, 11; Iez 46, 47) și articulează succint marea schimbare pentru Israel prin voia lui Dumnezeu. În final, pentru a aduce o schimbare bună înseamnă a-Și asuma mantaua jertfei și indiferent de ideile identificării acestui veșmânt, exprimată printr-o formă participială (Is 41, 27; 52, 7), veșmântul noii schimbări și Mesia se întrepătrund prin lucrarea Duhului[648].

Efectul proclamației profetice asupra mlădițelor Slugii este o declarație de bucurie și laudă, adeseori exprimată în limbajul psalmistului: „untdelemnul bucuriei" (Ps 23, 5; 45, 8; 133, 2), „sad al Domnului" (Ps 92, 13). O altă caracteristică a acestui mod de a vorbi despre izbăvire este maniera în care se pune în lumină schimbarea restaurării prin folosirea contrastelor, accentuate prin paronomasie (în limba ebraică), „cunună în loc de cenușă, untdelemn de bucurie în loc de veșminte de doliu" (Is 61, 3b)[649].

Este imperios de remarcat faptul că Mesia este Subiectul verbului לָתֵת (*latet* – a pune, a așeza) în aceeași măsură cu profetul. Tranziția lină de la vestirea mesajului

---

[646] Henry MATTHEW, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible: Isaiah 61, 1–3*, (Hendrickson: Peabody, 1996), 256.

[647] C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament*, 426.

[648] Există, într-adevăr, un Vindecător pentru cel care a căzut, chiar cel care pe cruce, a cerut milă pentru cei care îl răstigneau, el cel care și-a iertat ucigașii în timp ce stătea pe Cruce (Lc 23, 34)… Pentru un scurt moment de căință, l-a iertat pe Simon care se lepădase de el… Hristos a venit pentru păcătoși, pentru a vindeca pe ce răniți și pentru a lega rănile lor. „Duhul Domnului", spune el, „este peste mine pentru a binevesti săracilor"… Iar apostolul spune în epistola sa, „Iisus a venit în lume pentru a-i mântui pe păcătoși (1 Tim 2, 15)". ISAAC OF NINEVEH, *MysticTreatise*, (Amesterdam: Koninklijke Akademie Van Wettenschapen, 1923), 314.

[649] Willem A. M. BEUKEN, *Historical Commentary*…, 417–20.

la descrierea izbăvirii ne permite să observăm faptul că profetul a meditat asupra misiunii lui Mesia și asupra modului în care *Ruah Hakodeș* participă la aceasta. Modul în care aceste trei versete se evidențiază din contextul lor, formând proclamația unei Persoane care era conștientă de faptul că Dumnezeu L-a trimis și L-a înzestrat prin Duhul Său, ca să propovăduiască mesajul izbăvirii, iar trăsătura dominantă a acestei misiuni, este acumularea funcțiilor sacramentale și a calităților ce derivă din ele, care aici sunt concentrate într-o singură Persoană[650].

Este de remarcat trimiterea din corpusul isaianic (Is 61, 1–3) în cadrul neo-testamentar (Lc 4, 16–21) demonstrând faptul că Iisus era conștient de lucrarea Duhului ce a săvârșit-o asupra Sa și vede misiunea Sa ca fiind corelată cu veștile de răscumpărare proclamate inițial în cea de-a doua parte a cărții lui Isaia[651]. Cu toate acestea, ea afirmă că cuvintele lui Iisus sunt pline de Duhul Sfânt (Lc 4, 14).

Sosirea lui Iisus în sinagoga din Capernaum este descrisă ca fiind începutul lucrării Sale mesianice (în relatarea evanghelistului Luca). Trimiterea lui Mesia și a Duhului (Is 61, 1–3), se alătură ungerii Sale cu Duhul Sfânt de la botezul Său (F Ap 10, 36)[652]. În ambele pasaje binecuvântarea Duhului Sfânt constituie învestirea pentru mesajul mântuirii, trimis de Dumnezeu. Mai mult decât atât, actul ungerii (Lc 4, 18a) demonstrează că e o ungere mesianică activată de către Duhul Sfânt.

Mântuitorul se identifică cu promisiunea Vechiului Testament a Celui ce vine să predice Evanghelia, să elibereze pe cei captivi și să-i vindece pe cei bolnavi, activități conforme cu portretul Ebed-ului din Isaia. Mai presus de toate, Iisus proclamă „anul de milostivire al Domnului”, evenimentul eshatologic al revărsării bunăvoinței lui Dumnezeu prefigurat în vechiul an jubiliar (Lev 25, 11), anunțând că făgăduința a fost îndeplinită în liturgicul „Astăzi”, iar noua împărăție a mântuirii, a sosit[653]. Aplicarea textului isaianic în cadrul neotestamentar indică și evanghelicitatea Persoanei lui

---

650 Raymond E. BROWN, Joseph A. FITZMYER, Roland E. MURPHY, O.CARM, *Introducere și Comentariu la Sfânta Scriptură – Literatura Profetică*, (Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2009), 501.

651 M. HOOKER, *Jesus and the Servant*, (London: Wipf and Stock Publishers, 1959), 80.

652 Brevard S. CHILDS, *Isaiah*..., 507.

653 James D.G. DUNN, *Jesus and the Spirit*, *A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the first Christians as Reflected in the New Testament*, (London: SCM Press, 1975), 54. În acest sens, Sfântul Ambrozie arată următoarele: „Am arătat prin mărturia clară a Scripturii faptul că apostolii și profeții erau unși, primii pentru a prooroci, iar cei din urmă pentru a propovădui evanghelia, de către Duhul Sfânt în același fel în care a fost uns Fiul de către Tatăl. Acum, adăugăm ceea ce uimește pe toți, pe bună dreptate, și anume aceea că Duhul era peste Hristos; și că el a trimis Duhul, deci Duhul l-a trimis pe Dumnezeu Fiul. Căci Fiul lui Dumnezeu spune „Duhul lui Dumnezeu este peste mine, pentru că m-a uns, m-a trimis să propovăduiesc evanghelia.” Și citind aceasta în cartea lui Isaia, în Evanghelie se spune, „Astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile voastre”. SF. AMBROZIE AL MILANULUI, *On the Holy Spirit*..., 135.

Iisus, plin fiind de Duhul Sfânt. Mai degrabă, s-ar putea afirma că însuși Iisus deschide calea în anul de milostivire al Domnului și astfel, citarea din Is 61, 1–3 cuprinde întreaga misiune a robului, inclusiv viața, moartea, învierea și pe urmașii Săi[654].

Fiind Dumnezeu din fire, Unul Născut este Sfântul sfinților, sfințind creația, originea sa fiind de la Tatăl, iar Duhul Sfânt purcede din Tatăl, El trimite putere celor de pe pământ care cred în El. Căci, este Dumnezeu și Om deopotrivă și dăruiește Duhul creației, dar primește Duhul în baza faptului că este om. Astfel, devenit Dumnezul-Om ne face părtași firii Sale divine prin împărtășirea Duhului Sfânt. Sau revelându-ne slava Sa prin minunea divină, am primit vremea izbăvirii cu bucurie, iar ziua judecății nu este alta decât vremea în care a trăit printre noi, judecata fiind dată de către El celor care au crezut în el prin nădejde. Căci, Însuși Mântuitorul a spus: [31] *Acum are loc judecata lumii acesteia, acum este aruncat afară stăpânitorul lumii acesteia* (In 12, 31), căci vremea judecății este momentul în care Hristos luminează lumea prin Duhul Său[655].

II.7.3. Concluzii

Înzestrarea de către Duhul pentru opera răscumpărătoare Îi este făgăduită Regelui mesianic (Is 11, 2; 42, 1) și ulterior revărsată asupra întregii comunități mesianice (Is 32, 15). În timp ce Textul Masoretic revelează obârșia Duhului și identitatea lucrării Lui cu Persoana lui Mesia, LXX adaugă cuvintele *Iacov* și *Israel*, iar Noul Testament le aplică în cadrul botezului Mântuitorului Iisus (Mc 1, 11), precum și în evenimentul Schimbării la față (Mt 17, 5). În ceea ce privește interdependența celor două texte isaianice (Is 42, 1; 61, 1–3) observăm faptul că fiecare frază e bogată în expresii biblice, Duhul fiind centrul de gravitație al Persoanei și lucrării Fiului, căci Dumnezeu l-a uns cu Duhul Sfânt. Astfel, după întruparea și îmbrăcarea unui trup uman, a primit Duhul și a fost uns prin Duhul deoarece El a primit Duhul pentru noi, și ne-a uns și pe noi. Acel Duh, Care provine din Tatăl și în esența Sa, Se află în El, Cuvântul și Fiul Tatălui, prin întruparea Lui, a dăruit ungerea iconomiei mântuirii tuturor.

După împlinirea acestor profeții, Isaia face referire la Hristos, Care a dăruit aceste lucruri bisericii și care a promis venirea împărăției. Căci Hristos Însuși a explicat lucrul acesta pentru noi. Căci, intrând în sinagogă, a luat cartea, a desfăcut-o…(Lc 4, 16–7) și a fost uns de către Duhul Sfânt nu ca Dumnezeu, ci ca om. Astfel, Mesia

[654] Brevard S. CHILDS, *Isaiah...*, 508.
[655] SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Commentary on Isaiah*, in *PG* 70, 1349–56.

Hristos nu ne-a dăruit doar iertarea de păcate și eliberarea din tirania diavolului, revelându-ne lumina divină, ci a anunțat prin Duhul totodată o viitoare existență, vorbind despre judecata drepților, iar pentru a-i mângâia pe cei ce plâng cu nădejdea învierii, a liniștit disperarea în fața morții.

Astfel, trăsătura distinctă a Duhului devine caracterul hristic, căci Duhul este supus testului evenimentului hristic, iar atingerea Duhului devine finalmente și definitiv, atingerea lui Hristos. Prin urmare, dinamica relației între Duhul și Mesia poate fi exprimată în mod epigramatic în felul următor: așa cum Duhul era îndumnezeirea firii umane a lui Iisus, la fel Iisus a devenit personalitatea Duhului.

III. REPERE TEOLOGICE PRIVITOARE LA *RUAH HAKODEȘ*

Înțelegerea asupra acestui concept este facilitată de faptul că este posibilă o determinare a sensului literar al termenului. În accepțiunile termenului רֽוּחַ *ruah* s-a păstrat dintotdeauna aceea de „vânt” – πνευμα – care trimite la ideea de mișcare a aerului, atât dinspre exteriorul omului, în natură, cât și în interiorul omului și anume, propria sa respirație (Iov 9, 18; 19, 17; Ps 135, 17). Așa cum în vechile credințe vântul era văzut ca fiind ceva misterios, aducător de viață și bogăție, la fel la începuturile vieții, omul a observat că respirația era de asemenea indispensabilă vieții, a cărei origine nu o putea explica. Astfel, putem constata fără uimire că era firească credința că atât suflarea vântului, cât și ritmul respirației umane sunt de origine divină[656].

Omul a observat în acest element al naturalului atât de aproape de ființa lui și totuși atât de puțin înțeles, un simbol al apropierii tainice și a lucrării divine. Fiind purtătorul vieții, vântul devine în credința deistă suflarea de viață atât pentru a însufleți natura, cât și pentru a da viață omului. Drept urmare, respirația naturală a fiecărei ființe umane poate fi privită ca o consecință a suflării de viață divine (de ex. în Egipt) unde la fel ca în cazul poporului Israel, Divinitatea îi dăruiește omului suflare divină, aducându-l la viață[657]. Pe de altă parte, suflarea divină de viață poate fi tradusă prin dăruirea unor puteri vitale ce depășesc sfera obișnuitului, în special viața lungă, puterea de a vindeca sau cunoștințe superioare ce permit stăpânirea artei citirii semnelor și a profeției. Această concepție a fost adoptată în special de către babilonieni[658].

---

[656] William Ross SCHOEMACKER, *The Use of* רוּחַ *in the Old Testament, and of πνεῦμα in the New Testament: A Lexicographical Study,* in *Journal of Biblical Literature,* Vol. 23, No. 1 (1904), 13–67. Christopher PLAISANCE, *The Transvaluation of „Soul” and „Spirit”,* in *The Pomegranate*, vol. 15, No.1–2 (2013), 250–272. James Arthur DIAMOND, *Maimonides, Spinoza, and Buber Read the Hebrew Bible: The Hermeneutical Keys of Divine „Fire” and „Spirit” (Ruah),* in *Journal of Religion,* (Chicago: University of Chicago Press, 2011), 320–43. Ray PRITCHARD, *Names of the Holy Spirit*, (Chicago: Moody Press, 1995), 217.

[657] Walter C. KAISER Jr., *The indwelling presence of the Holy Spirit in the Old Testament,* in *Evangelical Quaterly,* vol. 84, No. 4 (2010), 308–315.

[658] A. R. JOHNSON, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel,* (North America: University of Wales Press, 1964), 26.

Expresia קָדְשׁוֹ *ha-Kodeș* o întâlnim în Sfânta Scriptură (Ps 50, 13; Is 63, 10) conotația ei specifică ca inspirație divină fiind post-scripturistică[659]. Potrivit gândirii rabinice, Duhul profeției este Cel care vine de la Dumnezeu și este Persoană divină, Care îi dăruiește omului cunoașterea și vederea veșniciei și a voii lui Dumnezeu. Potrivit Tradiției, Pentateuhul a fost dat de către Dumnezeu direct lui Moise, dar celelalte scrieri canonice au luat naștere prin suflarea și acțiunea lui *Ruah ha-Kodeș* asupra autorilor. Astfel, implicarea și ajutorul Duhului Sfânt la scrierea unui text stă la temelia determinării unei scrieri canonice[660]. Această putere a Duhului a fost dată profeților într-o măsură diferită și putea fi transmisă unui ucenic, Iosua primindu-o de la Moise, Elisei de la Ilie (Deut 33, 9; 2 Rg 1, 9–10)[661]. Astfel, referințele cu privire la luarea *Duhului* de la israeliți sunt încadrate istoric, unii vorbind despre acest moment la dărâmarea Primului Templu, alții la cel de-al doilea[662].

Pe lângă latura inspirației profetice, Duhul Sfânt Se odihnește și asupra unor persone cu totul aparte, care nu sunt profeți în accepțiunea cunoscută, ei posedând abilitatea de a cunoaște viitorul. Duhul Sfânt este promis și altor categorii, spre exemplu cei care predau și învață despre Torah în public, cei care învață din motive curate *li-shemah*; și cei care iau parte la chiar și o singură *mitzvah*[663]. Astfel, *Ruah ha-Kodeș* poate fi atins de către oamenii sfinți, iar treptele spirituale spre atingerea Lui, se regăsesc în Mishnah[664].

În cadrul sărbătorii apei (*Simḥat Bet ha-Sho'evah*) din timpul Sukkot-ului, putem observa o legătură dintre posedarea lui *Ruah ha-Kodeș* și extazul sau bucuria religioasă. Aceasta era considerată o ceremonie în care participanții primeau inspirație chiar de la Duhul Sfânt, care poate fi primită doar de cei care au inima plină de bucurie religioasă. Poporul lui Israel se găsea sub directa îndrumare a puterii lui *Ruaḥ ha-Kodeș*[665]. Atunci când a fost ridicată problema ofrandei pascale în ziua Șabatului printre rabini, decizia a fost luată din perspectiva posibilei reacții a oamenilor obișnuiți,

---

659 Thomson GALE, *Encyclopaedia Judaica,* 17 (Jerusalem: Keter, 2007), 506.

660 A. MARMORSTEIN, *Studies in Jewish Theology*, (London: Oxford University Press, 1950): 125.

661 H. KREISEL, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy,* (Dordrecht: Kluwer, 2001), 356.

662 Alan UNTERMAN, *Jews: Their Religious Beliefs and Practices,* (London: Routledge & Kegan Paul, 1999), 145.

663 Alan UNTERMAN, *Jews...,* 26–27.

664 În Midrash se spune: „Toate faptele drepților se fac cu puterea lui *Ruacḥ ha-Kodesh*", iar referitor la treptele spirituale, Phinehas b. Jair afirmă: „Trezvia duce la curăție iar curăția la puritate, iar puritatea la înfrânare iar înfrânarea duce la sfințenie, iar sfințenia la smerenie, iar smerenia duce la teama de păcat, iar teama de păcat la evlavie, iar evlavia duce la [darul] *Ruacḥ ha-Kodesh*"', Alan UNTERMAN, *Jews...,* 231.

665 Thomson GALE, *Encyclopaedia...,* 507.

căci decizia este a lor fiindcă Îl au pe Duhul Sfânt peste ei și dacă acest lucru e real și ei nu sunt profeți, atunci sunt fiii profeților[666].

Conceptul את־רוּחַ קָדְשֹׁו *Ruah ha-Kodeș* este de asemenea întrebuințat atunci când este întruchipat sau folosit ca sinonim pentru Dumnezeu. Această tendință pentru personificare este aparentă în expresii precum *Ruah ha-Kodeș odihnindu-se* peste o persoană sau peste un loc sau cineva primește *Ruah ha-Kodeș*. Această personificare este esențială pentru rezultatul imaginilor și nu trimite la *Ruah ha-Kodeș* ca la o entitate separată de Dumnezeu. Nici nu determină planuri secundare lui *Ruah ha-Kodeș*[667].

Uneori este folosit exclusiv ca sinonim pentru Dumnezeu, iar în alte contexte se referă la puterea profeției de origine divină. Fondul monoteist și caracteristica gândirii rabinice bazată pe imagine, nu trebuie pierdute din vedere. Există unele texte în care cei doi termeni *Ruah ha-Kodeș* și *Shekhinah* sunt folosiți ca sinonime în versiuni diferite[668]. Acest inter-schimb se datorează faptului că, *Ruah ha-Kodeș* și *Shekhinah* sunt două concepte diferite, totuși ele sunt identice dintr-o anume perspectivă și ambele sunt folosite uneori ca sinonime directe pentru Dumnezeu[669].

Prin aceasta, *Ruah ha-Kodeș* trebuie deosebit de termenul *bat kol* (vocea divină), căci ambii termeni sunt într-un anume sens, o revelație a divinului, dar modul lor de acțiune și importanța diferă. *Bat kol* este un element artificial, înfățișat din punct de vedere literal ca voce divină și nu este acceptat întotdeauna ca determinant halakhic. Pe de altă parte, *Ruah ha-Kodeș* lucrează prin om ca inspirație divină și din punct de vedere teologic este incontestabil[670].

Pentru Filon, Duhul Sfânt este Acela care inspiră profeții. Căci, nicio cuvântare a unui profet nu este vreodată proprie, ci el este un interpret căruia Altcineva îi transmite cuvintele când fără a fi conștient, devine plin de inspirație deoarece rațiunea nu își mai are loc și eliberează locașul sufletului pentru a primi un vizitator și locuitor, Duhul Dumnezeiesc (τὄυ θείου πνεύματος), care prin instrumentul vocii, dictează cuvintele ce alcătuiesc mesajul profetic[671].

---

666 Yitzhak BUXBAUM, *The Life and Teachings of Hillel* (New York: Rowman&Littlefield, 2008), 248.

667 Ralph DEL COLLE, *The Holy Spirit: Presence, Power, Person,* in *Theological Studies,* vol. 62, No. 2 (Jun., 2001), 322.

668 George SUMNER, *The Shape of Pneumatology: Studies in the Doctrine of the Holy Spirit,* in *Anglican Theological Review,* vol. 81, No. 4 (1999), 741–4.

669 Hugh M. MCILHANY, *The Holy Spirit in the Old Testament,* in *The American Journal of Theology,* vol. 5, No. 4 (Oct., 1901), 820.

670 G.F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: the age of the tannaim*, 1 (Cambridge: Harvard University Press, 1972), 437.

671 PHILO OF ALEXANDRIA, *De Specialibus Legibus*, 4, 49 (England: Harvard University Press, 1999), 37.

Sub influența noțiunii de inspirație divină sau delir a lui Platon, Filon interpretează „somnul adânc/greu" a lui Avraam (Fac 15, 12) ca formă de extaz, pe care o experiază profetul, mintea/rațiunea dispare, este dată la o parte la venirea Duhului Dumnezeiesc, dar o dată cu plecarea Lui, aceasta revine. Duhul Sfânt vine peste om, îl umple, îl cercetează sau uneori doar îi vorbește. Dar în cazuri excepționale, cum ar fi cel al lui Moise, Duhul rămâne permanent în sufletul omului. Prin aceasta, Duhul are rolul de a acționa ca mijlocitor al comunicării dintre Dumnezeu și om[672]. Unic, El este de aceeași natură cu sufletului omului sau cu natura îngerilor care sunt duhuri.

Cu toate acestea, Filon folosește termenul *Ruah ha-Kodeș* în sensul sufletului rațional[673], unde identifică Duhul cu suflarea de viață trimisă peste primul om, care este sufletul rațional[674]; apoi, în sensul de aer/vânt ca al treilea element (Fac 1, 2), dar și în sensul de cunoaștere pură, pe care o are în mod natural fiecare om înțelept. Acesta își fundamentează cea de-a treia conotație a termenului, făcând referire la persoana lui Bețaleel, care a fost umplut de Dumnezeu, „…cu duh dumnezeiesc, de înțelepciune, de pricepere, de știință și de iscusință la tot lucrul"(Ieș 31, 2)[675].

Conceptul *Ruah Ha-Kodeș* este legat în mod intrinsec de interpretările filosofiei medivale iudaice, legate de profeții. În principiu, se întâlnesc două utilizări apropiate ca sens, dar totuși diferite ale acestui concept, așa cum a observat Filon. Poate fi vorba despre o entitate/persoană independentă sau separată care este sursa profeției, la fel ca alte forme de inspirație divină; și poate fi vorba de ceva ce este primit de persoane alese. În ultimul caz cercetătorii au deosebit acest dar de profeția în sine ca fiind diferite[676].

Substantivul *Ruah ha-Kodeș* are o importanță deosebită fiind o ființă intermediară între Dumnezeu și om, Duhul Sfânt aratând natura relației dintre Dumnezeu și om. Astfel, Duhul Sfânt este darul rațiunii oferit omului de către Dumnezeu. În timp ce rabinii credeau că primul om a fost dăruit cu rațiunea superioară și că îi era familiară „orice ramură a cunoașterii", în perioada modernă se crede că gândirea omului a evoluat de-a lungul timpului. În acest sens, Duhul Sfânt ar trebui văzut ca fiind dinamic. Duhul este cel care Se manifestă cel mai vizibil în dezvoltarea și

---

672 H.A.WOLFSON, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 (England: Harvard University Press, 1947), 32.
673 PHILO OF ALEXANDRIA, *De Specialibus*...4, 123, 85.
674 H.A.WOLFSON, *Philo…,* 1 (England: Harvard University Press, 1948): 395.
675 PHILO OF ALEXANDRIA, *De Specialibus*...4, 125, 87.
676 Thomson GALE, *Encyclopaedia...,* 508.

evoluția tuturor ariilor vieții, spre cea socială, intelectuală, morală și spirituală; spre ținta cea mai înaltă și anume dobândirea veșniciei[677].

III.1. *Ruah Hakodeș* – principiu al vieții și instrument al istoriei mântuirii

Așa cum omul se naște pentru că Dumnezeu îi dăruiește suflarea Sa divină[678] (Fac 2, 7; Iov 33, 4) pentru ca el să supraviețuiască, *ruah*-ul nu trebuie să fie slăbit (Ios 5, 1; 3 Rg 13, 39; Ps 143, 7; 146, 4; Pilde 15, 4; Iov 17, 1; Is 65, 14), căci dacă dispare, trebuie să se întoarcă la El (Fac 45, 27; Jud 15, 19; 1 Rg 30, 12). Mai mult, fiecare ființă vie trăiește după același principiu vital, după aceeași ordine în care Dumnezeu reînnoiește permanent viața prin Duhul Lui (Fac 6, 17; 7, 15, 22; Eccl 3, 19–21)[679]. În consecință, fiecare ființă creată este dependentă de Dumnezeu, căci El îi permite să respire în continuare pentru a duce neamul mai departe, pentru a perpetua ordinea creată (Fac 45, 27; Num 16, 22; 27, 16; Ps 103, 29; Iov 10, 12; 17, 1; Iez 37, 14), iar când Dumnezeu ia înapoi acest Duh vital, fiecare ființă creată trebuie să se întoarcă în țărână (Fac 6, 3; Ps 103, 30; Iov 33, 14; Eccl 3, 19–21; 12, 7). Așadar, *ruah-ul* este în mod evident superior omului, o putere divină ce sălășluiește în trupul său stricăcios, fiind supusă doar voinței lui Dumnezeu (Iov 12, 10; Iez 2, 2; 3, 14; 11, 5; 37, 1; 8–10; Zah 12, 1)[680].

Substantivul *ruah* cuprinde Taina vieții în numeroasele forme de abundență a naturii ce biruie continuu moartea, viața ce aduce cu sine noi generații, viața care îl readuce pe cel bolnav sau în pericol de moarte la o existență nouă și plină de energie. Este evidentă importanța pe care avea să o capete această credință în suflarea divină de viață, o credință care exista și la alte popoare, odată ce a fost asociată cu Dumnezeul credincios legământului Său, văzut ca Dumnezeul gelos și subiectiv. De îndată ce

[677] K. KOHLER, *Jewish Theology,* (New York: Macmillan, 1918), 230.

[678] Termenul *nişmat hayyim,* din pasajul anterior joacă același rol în J cu termenul *ruach hayyim* în P şi trebuie să fie expresia cea mai veche şi mai folosită pentru „suflare de viață”. Pasajul de la Iov foloseşte ambii termeni într-un paralelism sinonimic. Utilizări ale conceptului *ruah* pentru a desemna „suflare” mai pot fi găsite la: Is 42, 5; Sol 4, 20; Iov 9, 18; 19, 17; 3 Rg 10, 5. Pentru a arăta mânia lui Dumnezeu: Ieş 15, 8; Ps 18, 6; Iov 4, 9.

[679] În acest sens, Fac 1, 2 se referă la Duhul lui Dumnezeu, Care se mişcă deasupra apelor, ducându-ne la ideea de „păstorire” a creației.

[680] Duhul dătător de viață al lui Dumnezeu trebuie să fie clar delimitat de duhul fiecărui om, care la rândul lui este desemnat prin termenul *ruach*. Duhul omului ca parte a vieții psihice cuprinde centrul gândurilor, deciziilor şi comportamentelor/stărilor şi astfel este o componentă a sferei psihologice opusă sferei cosmologice a suflării de viață (Ieş. 6, 9; Num. 14, 24; Jud. 8, 3; Ps. 31, 6; Is. 57, 16).

mulțimea de zeități a dispărut, ideea de Duh al vieții a făcut mult mai simplă menținerea unei concepții omogene despre univers[681].

Pe când păgânii credeau într-o mulțime variată de puteri vitale și spirituale, israeliții au descoperit puterea universală a singurului Dumnezeu, care datorită Duhului Său creator a făcut ca întreaga lume să fie atât dependentă de El, cât și legată de Acesta fără să o lipsească însă de diversitate sau să o reducă la statutul unei mașinării lipsite de viață. În acest chip s-a respins *perspectiva politeistă a lumii* și în același timp s-a evitat existența unui deism strict și rigid[682].

Pe de altă parte, totuși, credința că Dumnezeu era marele și unicul Suveran, i-a împiedicat să folosească eronat conceptul de Duh pentru a *explica lumea din perspectivă panteistă și mistică,* presupunând că pe baza participației ființei create la Duhul vieții, s-a construit o unitate firească între Creator și creatură[683]. O astfel de divinizare a naturii nu a avut loc din cauza faptului că viziunea israeliților despre natură, precum și alte credințe ale lor, se datorau experienței istorice a suveranității lui Yahwe care presupunea existența unei autorități divine absolute asupra Duhului vieții ceea ce avea să evidențieze faptul că, în fiecare moment cel creat era dependent de Creator, dar totuși era ființă liberă[684].

În mod similar, asocierea dintre Duhul vieții și Cuvântul creator a fost o altă modalitate de a susține atotputernicia lui Dumnezeu asupra forțelor dominante ale naturii. Similitudinea celor două concepte a fost sugerată de sensul primar al expresiei idiomatice, ceea ce a permis să fie folosită pentru a desemna atât Duhul lui Dumnezeu ca suflare de viață ce își are izvorul în El, cât și însuși Cuvântul ce iese din gura Lui, ca respirație a Sa[685]. Deși pentru mult timp în credințele păgâne, vorbirea divină a fost descrisă ca suflare de viață[686], această asociere fundamentală a prins formă doar când Dumnezeu S-a făcut cunoscut nu ca forță a naturii, ci din voia Sa. Acest adevăr se concretizează permanent printr-o cuprinzătoare declarație de credință: „Prin cuvântul Domnului cerurile s-au întărit și cu duhul gurii Lui

681 Wolfgang VONDEY, *The Holy Spirit and the Physical Universe: The Impact of Scientific Paradigm Shifts on Contemporary Pneumatology,* in *Theological Studies,* vol. 70, No. 1 (Mar., 2009), 3–36.

682 Thomas WILLIAMS, *God Who Sows the Seed and Gives the Growth: Anselm's Theology of the Holy Spirit,* in *Anglican Theological Review,* vol. 89, No.4 (2007), 611–627.

683 F. B. DENIO, *The Scriptural Teaching respecting the Holy Spirit,* in *Journal of Biblical Literature,* vol.15, No. 1/2 (1896), 135–150.

684 Walther EICHRODT, *Theology...*, 49.

685 *Ruah sepataw* în Is 11, 4; *ruah piw* în Ps 32, 6.

686 Egiptenii spuneau despre Isis: Cuvintele ei sunt suflarea vieții/ cuvintele ei alungă boala, iar babilonienii îl lăudau pe Marduk, astfel: Deschiderea gurii tale/a cuvintelor tale aduce o suflare de vânt bun, aduce viață pământului.

toată puterea lor”(Ps 32, 6). Ca „posesor” al Duhului vieții, Dumnezeu este Cel care rostește Cuvântul creator.

Înțelegerea generală a poporului Israelit despre Dumnezeu se îndepărtase de sensul folosit în concepția orientală despre Duh; în Vechiul Testament însă, această înțelegere s-a conturat, raportându-se la experiența istorică. Lucrarea lui Dumnezeu de-a lungul istoriei, având ca scop formarea unui popor dedicat Lui nu a fost analizată doar în întâmplări miraculoase izolate, ci și prin apariția unor oameni special pregătiți, lideri în vorbe și în fapte, care prin războaie eliberatoare și stabilirea voii lui Dumnezeu în ordinea socială și morală, i-au îndreptat pe oameni, distrugând și înlăturând mereu toate obstacolele ce le-au afectat viața prin intermediul incursiunii eticii și a gândirii păgâne[687].

Însă, prin lucrarea acestor mijlocitori, legământul divin se împlinea și avea ca scop salvarea poporului lui Israel, israeliții recunoscând din nou transcendența lui Dumnezeu într-o lume a meschinăriei și a neorânduielii. Singurul mod în care au înțeles forța impresionantă care emana din acești lideri și prin care își puteau îndeplini lucrarea, a fost aceea de suflare de viață sau Duhul lui Dumnezeu, înțelegere facilitată de influența limbii babiloniene[688].

În acest mod, oamenii au conștientizat că puterea divină dătătoare de viață ce țâșnește din Persoana Duhului, este un dar și aceasta din evenimentele ce au avut loc în timpul unor crize grave ale națiunii. Până în acel moment, oameni necunoscuți și lipsiți de importanță precum: Ghedeon (Jud 5, 34) sau Ieftae (Jud 10, 29) erau capabili să-i conducă pe oamenii sărmani spre atingerea unor scopuri militare; Samson, nazireul, putea să își etaleze puterea lui de uriaș (Jud 12, 25; 13, 6; 19; 14, 14); un tânăr umil precum Saul, putea să îi constrângă pe oameni de-al accepta ca lider și să îl înfrângă decisiv pe regele insolent al Amoniților (1 Rg 9, 6; 10, 6). Această putere a fost percepută și în exaltarea care cuprindea grupul de profeți, când ei trăiau altă realitate, în preamărirea Dumnezeului Israelului, prin cântec și dans[689].

Toți martorii oculari au trăit starea de fericire, când ochiul exterior a fost închis, iar în locul lui, cel interior s-a deschis pentru a vedea tainele Împărăției divine și pentru a le face cunoscute în profeții (Num 23, 3; 23, 15; 2 Rg 22, 2), când puteri miraculoase surprinzătoare au izvorât pentru a-i vindeca pe cei bolnavi, a-i sătura

---

687 James K. MEAD, *Biblical Theology. Issues, Methods and Themes*, (London: Westminster John Knox Press, 2007), 193–218.

688 A. R. JOHNSON, *The Vitality...,* 26.

689 Walther EICHRODT, *Theology of the Old Testament,* I (Philadelphia: Westminster Press, 1961), 309–12.

pe cei flămânzi și pentru a-i învia pe cei morți[690]. Printre alte întâmplări puse pe seama puterilor Duhului au fost despărțirea apelor Iordanului, precum și interpretările surprinzătoare ale viselor (Fac 41, 38; 1 Rg 17, 12; 2 Rg 1, 9). Elementele comune ce se aflǎ în spatele acestor fenomene diverse au constat în faptul că în ele, oamenii au văzut strălucirea unei vieți superioare, punându-l pe om în legătură directă cu lumea divină și că toate evenimentele petrecute tindeau către scopul de a întemeia în Israel, împărăția lui Dumnezeu[691].

Dacă încercăm să atribuim un sens diferit Duhului în funcție de natura politică și religioasă a efectelor ce Îi sunt atribuite, ar rezulta împrumutarea unui punct de vedere străin[692]. Însă, nu trebuie subestimată influența profetismului asupra conceputului de Duh[693]; dar în duhul profetic, *ruah* nu reprezintă nimic mai mult decât efectul suprasensibil a miraculosului. El corespunde percepției că puterea Duhului apare ca o erupție vulcanică când ici, când colo, pe neașteptate și nemijlocită și apoi dispare din nou, căci Dumnezeu Îl cheamă pentru propria Sa lucrare. Această trăsătură este de asemenea reflectată în expresiile folosite pentru a descrie venirea Duhului: a veni peste cineva, a Se năpusti asupra cuiva și a cuprinde pe cineva[694].

În multitudinea de relatări, *ruah* este descris cu trăsături aproape omenești și acționează în mod independent, chiar în defavoarea omului căruia Dumnezeu i-a dat o misiune (1 Rg 15, 14f; 21, 21f; 2 Rg 1, 16), în unele ocazii aducând aminte și de duhul malefic. Totuși, Duhul apare ca Persoană divină ce îl covârșește pe om și nu poate fi controlat de acesta. În asemenea momente oamenii simt că sunt puși față în față cu Dumnezeu, a Cărui măreție trezește în sufletul omului nu doar fericire, ci și teamă și înfiorare[695].

După nașterea monarhiei, conlucrarea dintre *ruah* și exercitarea puterii politice încetează să mai existe, întrucât monarhia ca instituție permanentă se baza pe succesiunea ereditară fixă, pierzând caracterul harismatic, de fapt trăsătura esențială a

---

690 Este de remarcat faptul că aceste minuni sunt atribuite direct Duhului, iar pe de altă parte oamenilor care sunt recunoscuți ca fiind mijlocitori ai Duhului.

691 Gary FREDRICKS, *Holy Spirit in the OT*, (Nairobi: Nairobi, 1988), 81–5.

692 A. JEPSEN, *Nabi. Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte*, (München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1934), 258. În concepția acestuia, derivarea duhului profeției de duhul cel rău în „lucrarea celor nebuni” (ex. nebiim) depinde prea puternic de agenții externi și nu ia în considerare faptul că duhul profeției nu este văzut niciodată ca fiind un duh rău, ci primește doar caracteristici pozitive.

693 Walther EICHRODT, *Theology...,* 53.

694 *paam*, în Jud 12, 25; *șalah*, în 1 Rg 9, 6; 10, 6; *labeș*, în Jud 5, 34.

695 Donald W. FRENCH, *The Holy Spirit of God,* (United States of America: Bloomington, 2009), 93–9.

conducerii precedente și a ieșit din sfera inexplicabilului și a miraculosului, sfera lui *ruah*[696].

Prin urmare, pentru harismatici perioada Judecătorilor a fost timpul ideal pentru îndrumarea divină directă și că ei au pus victoriile unui popor tânăr și neînchegat pe seama reușitei implicării minunate a Duhului divin al vieții. Schimbarea negativă a puterii politice în timpul monarhiei[697] este exprimată în termeni religioși, pe care și Isaia îi folosește când realizează paradigma între regatul lui și Mesia trimis Tatăl, peste Care Duhul avea să se odihnească complet și să-i comunice Acestuia, energiile Sale necreate (Is 11, 1–4; 61, 1–3)[698].

Efectul conceptului de Duh asupra gândirii religioase a fost de lungă durată, ca rezultat al modului prin care a fost format de către experiența puterii Duhului în mișcările timpurii cu caracter profetic. Impactul pe care l-a avut extazul grupului de profeți asupra oamenilor și imboldul pe care l-au dat luptei pentru Israel și Dumnezeu, a făcut ca lucrarea lui Dumnezeu, mijlocită direct prin Duhul cel Sfânt, să devină o certitudine pentru poporul israelit. Dezvoltarea în gândire a făcut ca ideile anterioare despre lucrarea lui Dumnezeu să devină de prisos, chiar dacă latura spirituală nu a fost percepută încă într-o măsură mai bine determinată[699].

Dacă Dumnezeu a fost prezent peste tot prin suflarea Sa de viață, prin Duhul Său și a putut astfel să Își folosească puterea în orice moment, atunci istorisirile despre prezența Lui pe pământ nu mai erau necesare unei argumentări religioase în favoarea prezenței Sale. În acest fel, credința în prezența nevăzută a lui Dumnezeu a obținut un aliat a cărui însemnătate cu greu poate fi supraestimată și care a combătut eficient tendința de a limita prezența Persoanei divine într-un spațiu exact și a dus la o percepție vie și mai aproape de adevăr a Persoanei divine. Transcendența lui Dumnezeu a devenit mai clară fără ca imanența Sa, să fie pusă sub semnul întrebării[700].

Această clarificare formală a credinței în Dumnezeu a fost sprijinită în special de faptul că în minunata lume a *ruah*-ului, trăsătura proeminentă a reprezentat-o *lucrarea spirituală și personală a Dumnezeului credincios, promisiunilor făcute,* caracterizat de devotament și hotărâre. Dintre toate minunile săvârșite de Duhul, propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu a ajuns să ocupe un loc central. Faptul că

696 Walther EICHRODT, *Theology...,* 308–441.
697 Walther EICHRODT, *Theology...,* 442.
698 Loleen DENNEY, *Ruach Hakodesh – The Holy Spirit. Just Who Is He?*, (United States of America: Pinedale, 2008), 23–7.
699 Lola RICHEY, *Understanding the Holy Spirit – The Holy Spirit Made Easy*, (United States of America: Tyndale House Publishers, 2007), 93–5.
700 Norman L. GEISLER, *Systematic Theology in one Volume,* (Michigan: Grand Rapids, 2011), 53.

„oamenii Duhului” (Os 8, 7) erau în același timp și mijlocitori ai Cuvântului[701] și nu doar în cazuri în care o profeție a fost în mod clar pusă pe seama Duhului (Fac 40, 38; Num 23, 2ff; 1 Rg 21, 24; 2 Rg 22, 2), explică influența profundă atât asupra individului, cât și asupra întregului popor ceea ce a permis să apară argumentarea religioasă[702].

Felul minunat în care lucrează Duhul a fost interpretat ca semn că Dumnezeul credincios promisiunilor făcute era pregătit și capabil să vină în ajutor. Cu siguranță că tendința de a folosi greșit minunatele puteri ale profeților pentru a satisface poporul însetat de miracole și astfel să încadreze lucrarea Duhului în categoria ajutorului extern supranatural, a fost mereu prezentă în Israel și multe grupări profetice erau mereu pregătite să potolească această sete[703]. Faptul că profeții nu erau atrași de atmosfera dubioasă a magiei și a taumaturgiei, s-a datorat în special Cuvântului lui Dumnezeu, ce S-a făcut auzit în mod repetat prin oamenii care erau curpinși de Duhul Lui și care a avut ecou asupra lor[704].

Astfel, Duhul Sfânt i-a pregătit pe oameni în special pentru misiunea de mesageri și purtători ai cuvântului lui Dumnezeu, *omul insuflat* fiind remarcat nu atât de mult prin legătura cu Împărăția lui Dumnezeu, cât și prin *rolul special*, prin care i se amintea mereu de dependența lui de Dumnezeu, care l-a trimis prin dăruirea și luarea Duhului de la ei. Este adevărat că încep să apară afirmații izolate despre legătura permanentă cu Duhul, dar din cauză că acest lucru este afirmat despre Moise și Ilie (Num 10, 17, 25; 2 Rg 1, 9; 15), oameni a căror unicitate este evidențiată (Num 12, 6ff.; 2 Rg 2, 11) demonstrându-se că, în general, activitatea intermitentă a Duhului continuă să fie un punct de referință. Mai mult, a fost imposibil ca Duhul să fie lăsat moștenire sau să fie transferat pentru a duce mai departe puterile lui miraculoase[705].

Toate aceste lucruri pot fi clarificate printr-o scurtă analiză a experiențelor extatice ale popoarelor păgâne. Și acestea au privit extazul ca o eliberare a puterilor divine[706], dar pentru că nu L-au văzut dincolo de fenomen pe singurul Dumnezeu, exista credința

---

701 Walther EICHRODT, *Theology...,* 312.

702 Thomas WILLIAMS, *God Who Sows the Seed and Gives the Growth: Anselm's Theology of the Holy Spirit,* in *Anglican Theological Review,* vol. 89, No.4 (2007), 611–27.

703 David F. HINSON, *Theology of the Old Testament*, (Great Britain: British Library, 2001), 325f.

704 John C. HAUGHEY, *Light of Truth and Fire of Love: A Theology of the Holy Spirit,* in *Anglican Theological Review,* vol. 80, No. 4 (1998), 629–30.

705 Se vorbește despre o dispersare a Duhului ce l-a cuprins pe Moise, de către Yahwe (Num 10, 14ff). Perceperea *ruah-ului* ca Duh conectat la un oficiu religios, trădează ideile de la sfârșitul Exodului; în epoca de aur și liderii politici trebuiau să fie oameni săraci cu duhul (în comparație cu Ieș 17, 13ff.). Aceasta este legată de ideea că Duhul este legat de un serviciu religios și devine disponibil când acel oficiu religios este transferat, de exemplu, prin punerea mâinilor sau prin ungere (Deut 33, 9; 1 Rg 16, 13). A se vedea A. JEPSEN, *Nabi...*, 23.

706 J. HEHN, *Nabi...*, 223f.

că cel aflat în extaz este posedat de un zeu și astfel omul era capabil de îndumnezeire[707]. Israelul nu a fost afectat de mirajul încântător și labirintic a forțelor ocultismului pentru că a recunoscut în extaz Duhul Dumnezeului cel Viu, Care nu a făcut minuni spectaculoase pentru a satisface curiozitatea oamenilor, nici nu a tolerat slăbiciunea pentru magia neagră, ci a căutat ca prin semnele Lui să îi convingă pe oameni, să îi slujească Lui și să îi pregătească pentru a face voia Lui[708].

Cu toate acestea, în Israel pe lângă admirația divină datorată lucrării exterioare a Duhului mai exista și un alt element care la prima vedere ni se pare ciudat, și anume *puterea Duhului manifestată spre rău.* Aceasta nu este o chestiune ce vizează acele contexte în care substantivul *ruah* este însoțit de epitetul *rău* (1 Rg 16, 14f.; 18, 10; 19, 9; Jud 9, 23) sau în care o descriere mai concretă precum *duh de desfrânare* (Os 4, 12; 5, 4), *de toropeală* (Is 29, 10), sau *al îndoielii* (Num 5, 14) ori *de zăpăceală*[709] (Is 19, 14) caracterizează forța spirituală ca fiind destructivă[710].

Utilizarea lui *ruah* în acest sens își are corespondentul în Babilonia, unde vântul prielnic are drept corespondent vântul distrugător/vântul rău (Is 40, 7), care aduce boală și este chiar personificat într-un demon[711]. Totuși, viziunea pe care Vechiul Testament o are este diferită de cea a religiei păgâne, prin faptul că puterea spirituală spre rău, derivă din pedeapsa lui Dumnezeu[712] și nu apare ca ființă demonică imprevizibilă ce acționează independent. Lucrul cel mai greu de înțeles este că însuși Duhul profeției poate apărea ca un duh mincinos – *ruah seker* (1 Rg 22, 21ff.)[713].

În aceste cazuri, puterea lui Dumnezeu spre bine poate avea efecte diferite asupra celor mincinoși ca o otravă sau ca o cupă de amețire sau așa cum găsim în literatura poetică: [27]*cu omul nevinovat, nevinovat vei fi…cu cel îndărătnic Te vei îndărătnici* (Ps 18, 27). În lucrările lui destructive la fel ca în celelalte, *ruah*-ul este ceva ocazional, ce dispare imediat ce și-a împlinit lucrarea; iar în acest caz are scop destructiv pentru că Dumnezeu urmărește pieire răului[714]. Nu poate fi negat faptul

---

707 Walther EICHRODT, *Theology...*, 317.

708 Larry PETTEGREW, *The New Covenant Ministry of the Holy Spirit*, (Kregel: Grand Rapids, 2001), 155.

709 Versiunea RSV traduce „confuzie".

710 René PACHE, *The Person and Work of the Holy Spirit*, (Chicago: Moody Press, 1954), 55–9 .

711 J. HEHN, *Nabi...,* 221.

712 Acest lucru este evident în toate pasajele, exceptând acelea din Oseea și Num 5, 14, unde probabil, cu excepția cazului în care cineva are o părere diferită, problema nu este luată în considerare.

713 Abraham KUPYER, *The Work of the Holy Spirit,* in *The Biblical World,* vol. 5, No. 2 (Apr., 1901), 402–3.

714 Cu toate acestea, afirmația că Ahab a avut o aversiune de lungă durată pentru Miheia, din cauza profețiilor sale despre nenorociri, sugerează faptul că profeții de la curte, care în mod normal îi preziceau regelui doar lucruri favorabile, au încetat să mai fie deținători puri ai Duhului.

că ceea ce sprijină povestea duhului mincinos este severa dezamăgire experimentată prin eșecul acestei lucrări a profeților într-un moment crucial, rezultatul fiind zdruncinarea gravă a credinței în duhul profetic[715].

Pornind de la această premisă, putem să înțelegem că în rândul mesagerilor divini de la Amos încoace nu este nici măcar o mențiune la adresa *ruah-ului* ca putere ce îl pregătește și identifică profetul: fraza *et- ruah Yahwe* (în Mih 3, 8) se consideră a fi o interpolare fiind probabil o reminiscență (din Is 11, 2). Descrierea profetului ca *is haruah* vine din gura poporului (Os 9, 7). Însă, *ruah* nu e legat de autoritatea profetului (Is 30, 1). Ei știu despre ei înșiși că sunt chemați de Dumnezeu Însuși[716] fiind învățați și apoi li se încredințează o misiune sau lucrare, iar când doresc să descrie efectul copleșitor al lui Dumnezeu asupra lor ca stare de extaz, ei folosesc sintagma „mâna lui Dumnezeu" (*yad Yahwe*)[717].

Faptul că Duhul a fost peste profeți nu a avut nicio importanță în cele mai acerbe controverse din grupurile de profeți. Din rolul pe care îl joacă conceptul în cărțile lui Isaia și a lui Iezechiel, se poate observa cel mai bine de cât de puțin a fost nevoie pentru ca adevărații profeți să adopte o percepție catafatică despre puterea vie a lui *ruah.*

III.2. *Ruah Hakodeș* – susținătorul vieții poporului lui Dumnezeu

În iudaism[718], înțelegerea asupra semnificației Duhului și a lucrării Sale a cunoscut o evoluție, dar și aprofundare teologică într-un mod neașteptat. Aceasta se poate observa mai întâi în trecerea la viziunea asupra autonomiei Duhului lui Dumnezeu, Care poate fi portretizat prin *hypostatis*, adică o entitate care nu e separată de Treime, dar care acționează într-o manieră perihoretică și care se implică în lumea oamenilor[719].

---

715 Walther EICHRODT, *Theology...*, 56.

716 A se vedea mai ales relatările despre chemarea profetului (Is 6, 1–13; Ier 1, 1–9; Am 7, 1–17).

717 SF. IRINEU DE LYON, *Adversus Haersis* V, 6,1; 15, 2; 16, 1; 28, 4.

718 Iudaismul este mai întâi găsit printre evreii vorbitori de limba greacă din secolul I e.n. (2 Mac 2, 21; 8, 1; 14, 38; Gal 1, 13–14.). Echivalentul său ebraic, *Yahadut*, se găsește doar ocazional în literatura medievală. Abraham Ibn EZRA, *The Commentary of Abraham Ibn Ezra on the Pentateuch: Deuteronomy 21, 13*, 5 (United States of America: KTAV, 2003), 121. Dar care este utilizat în mod frecvent în timpurile moderne, având referințe biblice (Est 8, 17, *mityahadim* „au devenit evrei"), cât și în literatura rabinică (termenul *dat Yehudit*, înseamnă legea iudaică, obiceiul sau practica, în caz particular). Thomson GALE, *Encyclopaedia...,*11, 511.

719 George CROSS, *The Function of the Holy Spirit,* in *The American Journal of Theology,* 18, No.4 (Oct., 1914), 628–31.H. RINGRREN, *Word and Wisdom: studies in the hypostatization of divine qualities and functions in the ancient Near East,* (Michigan: Grand Rapids, 1947), 165.

Astfel, esența Duhului rămâne mereu în umbra Dumnezeului credincios legământului Său și există prin revelația lui Dumnezeu[720]. Puterea dumnezeiască sălășluiește în El și Acesta devine vehicolul purtător de har oferit de Dumnezeu, omului. În acest fel, devine o parte din sfințenie și anume o parte a măreției inaccesibile a lui Dumnezeu; devine Duhul Sfânt al lui Dumnezeu (Ps 50, 13; Is 63, 10f). Astfel, atitudinea pe care o are omul față de *Ruah Hakodeș*, este aceea pe care trebuie să o aibă față de Dumnezeu. De aceea, neascultarea omului față de Duhul Sfânt, Îl întristează și Îl determină să se îndepărteze, rezultatul fiind că Duhul Sfânt nu va mai lucra prin el[721].

Importanța lucrării Duhului devine practic extinderea considerabilă a Acestuia asupra sferei Sale de influență, căci lucrările Lui nu mai sunt văzute doar în actele de mântuire ale oamenilor lui Dumnezeu din trecut; nu doar în era mântuirii ce are să vină se așteaptă ca Duhul să desăvârșească împărăția lui Dumnezeu, prin transformarea interioară a inimilor oamenilor[722].

De fapt, Duhul este Cel care în trecut, prezent și viitor, este adevăratul călăuzitor al Israelului și în care Dumnezeu, Cel ce nu e închis în transcendența Sa, sălășluind în lumina cea neapropiată, Se pogoară în imanența lumii, venind în proximitatea oamenilor. Din acel moment, prin tânguirea poporului se observă o conștientizare a conducerii Duhului: „[11] Atunci ei și-au adus aminte de vremurile trecute, de sluga Sa Moise: Unde este Cel ce a scos din mare pe păstorul și turma Sa? Unde este Cel ce a pus în mijlocul ei, Duhul Său cel Sfânt? [12] Cel Care a călăuzit dreapta lui Moise cu brațul Său slăvit? Cel Care a despicat apele înaintea lor ca să-Și facă un nume veșnic? [13] Care i-a călăuzit prin adâncurile mării, ca pe un cal în pustiu și ei nu s-au poticnit? [14] Ca dobitoacele care coboară la șes, așa Duhul Domnului îi aducea la odihnă… [10] Dar ei s-au răzvrătit și au amărât Duhul Lui cel Sfânt din care pricină El S-a făcut împotrivitorul lor și s-a războit împotriva lor” (Is 63, 10–14).

Astfel, Duhul Se face locaș al prezenței lui Dumnezeu în mijlocul oamenilor, devenind *punct terminus* în care se află toate darurile și puterile divine ce lucrează prin acei oameni. Eficacitatea *ruah*-ului merge dincolo de aspectul imanenței, cuprinzând toate puterile dumnezeiești ce susțin viața poporului lui Israel[723]. Totuși, trăsătura nouă ce caracterizează Persoana Duhului constă în experimentarea sau experierea Sa ca *protector și îndrumător al poporului în prezent*.

---

[720] J.E.C. WELLDON, *The Revelation of the Holy Spirit,* in *The Biblical World,* 21, No. 6 (1903), 470–1.
[721] Charles F. STANLEY, *Living in the Power of the Holy Spirit*, (Nashville: Thomas Nelson, 2005), 225.
[722] Walther EICHRODT, *Theology...,* 61.
[723] John F. WALVOORD, *The Holy Spirit – A Comprenshive Study of the Person and Work of the Holy Spirit,* (Michigan: Grand Rapids, 1991), 256.

În proorocirile străvechi care aveau să se împlinească, cei exilați nu au lăsat să le fie pervertită identitatea spirituală, prin aceasta observându-se prezența Duhului lui Dumnezeu ca îndrumător și conducător. Experiența lor cu Duhul călăuzitor a devenit practic pentru comunitatea evreiască o garanție că ei se află foarte aproape de mântuire și toată nefericirea, sărăcia din viața lor nu erau altceva decât o cortină, în spatele căreia se ascunde o moștenire glorioasă pe care Dumnezeu a lăsat-o poporului său[724].

Profetul Agheu a învigorat sufletele contemporanilor săi în timpul zidirii Templului, folosindu-se de imperativele curajului și ale trainiciei, asigurându-i de faptul că în lucrarea lor Domnul oștirilor a pus Duhul Lui în mijlocul lor (Ag 2, 4f)[725]. La fel și guvernatorul Zorobabel care nu avea nici armată și nici aliați la dispoziția sa cu care să facă față dușmanilor a fost încurajat de profetul Zaharia, căci nu prin putere, nici prin tărie, ci prin Duhul Lui va birui (Zah 4, 6b)[726].

În imaginea carelor divine ce se îndreaptă spre cele patru vânturi, profetul vede puterea vie a Duhului lui Dumnezeu ducându-Și la bun sfârșit lucrarea creatoare în țările nelocuite de evrei cu scopul ca cei necredincioși să intre în starea de comuniune cu poporul lui Dumnezeu (Zah 6, 1–8)[727]. Ultimul vis arată tensiunea cu care comunitatea a simțit situația apăsată a lumii în general și condiția lor în special, observând în amândouă lucrarea Duhului, pe care ei Îl știau că lucrează acolo și atunci, în mijlocul lor. Așadar, Duhul este și semnul legământului veșnic pe care l-a făcut Dumnezeu cu Israel (Is 59, 21), dar este și Duh al judecății și al curățirii (Is 4, 4)[728].

Observăm faptul că omul primește alinare prin ajutorul și susținerea Duhului. Atunci când David conștientizează păcatele sale, el se roagă să primească o nouă inimă, un Duh nou și îi cere stăruitor lui Yahwe, ca Duhul Lui cel Sfânt să nu fie luat de la el (Ps 50, 12). Iar când îi cere lui Dumnezeu să îi călăuzească pașii spre viitor, dorește ca Duhul Lui cel bun să îl povățuiască la pământul dreptății (Ps 142, 10). Aceste rugăciuni înțelepte sunt izvorâte din adâncul ființial al omului, care conștientizează faptul că o astfel de pregătire pentru veșnicie se poate realiza doar prin ajutorul Duhului,

---

724 Walther EICHRODT, *Theology...,* 62.

725 Versetul 5a: „Acesta este legământul pe care l-am făcut cu voi, când v-am scos din țara Egiptului, și Duhul Meu rămâne în mijlocul vostru! Nu vă temeți!”, lipsește din LXX, și este cu siguranță o scindare a textului, introdus ca o explicație a substantivului *ruhi*. Henry MATTHEW, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible: Haggai 2, 5* (Hendrickson: Peabody, 1996), 123. John GILL, *Commentary on Haggai 2, 4–5*, (Winterbourne: Ontario, 1999), 25.

726 Thomas CONSTABLE, *Commentary on Zecariah 4, 6* (Peabody: Hendrickson, 2012), 212.

727 Interpretarea acestui vis este discutabilă fiindcă visul are ca scop adunarea mahalei. Dar accentul pus pe carul ce se îndreaptă spre miazănoapte și aceasta ar însemna limitarea viziunii de ansamblu, prezentă în vers. 7, la fel și în 2, 14ff și 8, 20ff, ne fac, să ne gândim la imaginea mântuirii universale.

728 H.D.M. SPENCE-JONES, *The Pulpit Commentary: Isaiah*, (Bellingham: Logos Research Systems, Inc., 2004), 225. Ivan D. FRIESEN, *Isaiah* (United States of America: Herald, 2009), 48–50.

Înțelepciunea personificată fiind pregătită să Își coboare Duhul asupra tuturor celor care îl cer (Pilde 1, 23)[729].

Această experiență a Duhului călăuzitor se concretizează în efortul de a include sub protecția Sa multe aspecte ale vieții. Astfel, înțelegerea sistematică a vieții în integralitatea sa, se dezvoltă din puterea Duhului, al Cărui thelos este de a insufla voia lui Dumnezeu în toți oamenii, iar scopul major de a deveni un popor sfânt prin experierea lucrării reînnoitoare a Duhului. Prin aceasta, crearea pe pământ a împărăției veșnice a lui Dumnezeu, afirmația că Duhul este puterea lui Dumnezeu s-a potrivit foarte bine și a îmbogățit caracterul static al istoriei, cu un element dinamic care i-a ajutat pe oameni să descopere calitatea supranaturală și minunată a împărăției lui Dumnezeu[730].

Totuși asocierea Duhului cu Cuvântul a vădit acest lucru. Chiar în acea perioadă, oamenii au recunoscut cu bucurie și mulțumire Cuvântul lui Dumnezeu în Lege și în lucrarea profeților, în acele scrieri care în ciuda dezastrelor, s-au păstrat ca moștenire neprețuită. Și în timp ce prezentul oferea din ce în ce mai puțin Cuvântul viu al lui Dumnezeu prin inspirație directă, mărturia scrisă a marilor fapte ale lui Dumnezeu din trecut, au devenit nimic mai puțin decât un model și un îndrumător pentru situațiile din prezent[731].

Scopul Duhului era acela de a aduce la viață cuvântul din trecut și să îl pună în contact cu prezentul printr-o legătură nemijlocită. Astfel, Cuvântul și Duhul sunt menționate împreună prin elementele fundamentele cu ajutorul cărora trebuie să își clădească viața și pe baza cărora trebuie să progreseze spre noi fome de viață. Alături de Duhul pe care Dumnezeu Îl revarsă asupra oamenilor Săi, El sădește în gurile lor cuvântul/Cuvântul ce formează conținutul legământului veșnic (Is 59, 21)[732].

Astfel, Zaharia asociază împlinirea cuvintelor profeților predecesori, fie în sens pozitiv sau negativ, cuvinte la care apelează în mod constant și în care Legea este inclusă (Zah 1, 6; 4, 6; 7, 12) cu lucrarea Duhului în cadrul comunității[733]. Prin aceasta, Rugăciunea de pocăință a lui Neemia vorbește despre instrucțiunile date de Duhul prin cuvântul Legii și prin profeți (Neem 9, 20–30), de asemenea este menționată

---

729 În acest pasaj traducerea substantivului *ruah* cu „mânie” poate fi justificată, chiar juxtapunerea și conlucrarea Duhului cu Cuvântul putând fi un argument pentru această interpretare.

730 Anthony C. THISELTON, *The Holy Spirit* (Michigan: Grand Rapids, 2013), 245.

731 Walther EICHRODT, *Theology...,* 64.

732 Ecoul din Deut 30, 14 nu prezintă îndoială.

733 Duhul a dat naștere Cuvântului lui Dumnezeu rostit în trecut și i-a acordat un înțeles normativ în prezent și care este în același timp puterea dătătoare de viață a comunității. Prin garanțiile autorității Cuvântului s-a stabilit o legătură fermă între Cuvânt și Duh.

și legătura dintre prezența Duhului în comunitate și cuvântul/Cuvântul rostit de Dumnezeu poporului Israel, la ieșirea din Egipt (Ag 2, 5)[734].

Prin lucrarea Duhului se oferă comunității bucurie, odihnă, alinare, mângâiere, le vorbește Același Dumnezeu care odată a ales poporul mic, rebel și neascultător al Israelului și l-a condus timp de secole, iar acum leagă revelația Sa de acel trecut cu tradițiile lui. Experiența Duhului deschide calea contactului mistic, direct cu Dumnezeu prin intermediul căreia, omul poate să își uite păcatele și să experieze măreția lui Dumnezeu, dar totodată îl face în mod repetat să învețe umil cuvântul despre pedeapsa și mila lui Dumnezeu, iar sub îndrumarea Duhului, Cuvântul devine mijlocul prin care Dumnezeu lucrează cu putere vie, pregătindu-și poporul ca să devină unealta Lui[735]. Așadar, Duhul apare ca puterea efectivă a vieții, Se află în spatele tuturor faptelor bune și ca sfătuitor în luarea decizilor morale fiind considerat ca prezent în toți[736]. Pe de altă parte, este scoasă în evidență funcția cosmică a Duhului, Care este arhitectul universului (Is 26, 19; Iudit 16, 15; Bar 21, 4; 23, 5) și în cadrul acestei conexiuni, învierea din morți, acel lucru indispensabil ce precede crearea unei lumi noi, este considerată *de facto*, ca parte a lucrării Duhului[737].

III.3. *Ruah Hakodeș* – putere de desăvârșire în veșnicie

Cu cât profeții secolelor VIII–VII î.Hr. vesteau mai mult furtuna iminentă a anihilării unei lumi pregătite pentru judecată și revărsarea divinității într-o formă nouă și reală, cu atât mai drastice erau afirmațiile tradiționale de credință despre noua ordine divină, ca rezultat al acestei noi viziuni a lui Dumnezeu. Precum conceptul de legământ și imaginea lui Dumnezeu în discursurile profeților aveau sensuri noi, așa și conceptul *ruah* a îmbrăcat o formă nouă[738].

Înțelegerea conceptului de Duh al lui Dumnezeu se apropie mai mult de însuși natura concepului de Dumnezeu fiind înțeles mai bine ca *putere a naturii divine* și nu doar ca o forță ce își are izvorul în El. Isaia dezvoltă această idee, mai mult decât oricine, când într-o afirmație controversată la adresa politicii de egiptienizare a Iudeii în timpul lui Senaherib, caracterizează acțiunea politică împotriva lui Dumnezeu ca fiind o răzvrătire împotriva Duhului (Is 30, 1).

---

734 În Pilde 1, 23 se creează legătura evidentă dintre Cuvântul și Duhul cel Sfânt.

735 Robert LETHAM, *The Holy Trinity in Scripture, History, Theology and Worship,* (New Jersey: P&R Publishing Company, 2004), 224.

736 PHILO OF ALEXANDRIA, *De Specialibus...,* 4, 123, 85.

737 Jacob NEUSNER, *The Talmud of Babylonia: Sotah*, IX, 15 (United States of America: University of South Florida, 1994), 447.

738 Walther EICHRODT, *Theology...,* 270–8.

Această opoziție față de Duhul lui Dumnezeu nu este altceva decât falsitatea și îmbogățirea conducătorilor din Iudeea, care mergea mână în mână cu exploatarea nemiloasă a oamenilor. Așadar, în acest context וְלֹ֥א רוּחִ֖י (*velo ruhi*) se referă pe de o parte la puterea spirituală a adevărului, a neprihănirii și a dreptății în care Se arată Dumnezeu, pe de altă parte lepădarea de Persoana Duhului Sfânt în atitudinile de rebeliune și în angajamentele imorale ce le făceau[739]. Viața divină nestricăcioasă, pe care Dumnezeu o conduce (Is 31, 3), Isaia o numește din nou cu termenul de *ruah*, aflat în contrast cu *bāśār,* adică limitarea ființei pământești, care este legată de slăvirea lui Dumnezeu, introducând măreția normei etice ca principiu de control. Din nou, în promisiunea făcută poporului ce a mai rămas după întoarcerea din robie (Is 28, 6), Duhul dreptății este asociat în strânsă legătură cu slava divină, ca putere morală prin care Dumnezeu însuși Își aduce poporul mai aproape[740].

Asocierea directă a Duhului cu sfințenia Unicului Dumnezeu este conectată în mod evident cu implicarea Lui imediată cu care, în general, profeții Îl văd pe Dumnezeu în lucrarea Sa și acesta este doar un aspect al vastului concept *de Dumnezeu*, pe care l-au clarificat în predicile lor și ale căror ecouri mai pot fi auzite în Isaia și în Psaltire (Ps 139, 7; Is 40, 13f.). O altă consecință a fost că oamenii puteau să vorbească diferit și mai inteligibil despre *lucrările Duhului.* Nu au mai asociat Duhul doar de lucrurile excepționale, adică de acele acțiuni produse de o putere miraculoasă, ci rezultatul Duhului era produsul unei comunicări profunde cu Dumnezeu prin care ei îndrăzneau să nădăjduiacă la adevărata lucrare a voinței lui Dumnezeu prin smerenie și supunere morală[741]. Chiar în contextul luptei împotriva compatrioților lor, profunda viziune a profeților cuprindea și creșterea incapacității oamenilor de a trăi în prezența lui Dumnezeu și de a împlini poruncile Lui.

Astfel, ei nu au observat loialitatea credinței poporului față de Dumnezeu și nici fapte care să ducă la o transformare a inimilor lor și nici o tendință de a intra în comuniune cu sfera lucrărilor Duhului[742], nădejdea lor cea mai mare fiind nașterea

---

739 John D.W. WATTS, *Word Biblical Commentary- Isaiah 1–33*, (Nashville: Thomas Nelson, 2005), 125.

740 Descrierea *ruah*-ului în termeni precum dumnezeirea sau sfințenia lui Yahwe, estompează linia separatoare dintre acest concept și cele de *kavod* și *kodeș*. Aici, este implicată puterea lui Dumnezeu ce lucrează în lume, dar una care este în același timp puterea măreției Sale. *Ruah*-ul este așadar forța exercitată de sfințenia lui Dumnezeu (*kodeș*).

741 Christopher J.H. WRIGHT, *Knowing the Holy Spirit through the Old Testament*, (United States of America: InterVarsity Press, 2006), 256.

742 B. B. WARFIELD, *The Person and Work of the Holy Spirit,* (New York: Amityville Calvary Press, 1997), 134–41. Textul lui Ieremia (Ier 31, 32), chiar dacă nu vorbește despre Ruah nu este diferit de cel al lui Isaia (Is 32, 27) adică o nouă posibilitate, creată de însuși Dumnezeu pentru a face voia Lui în viața oamenilor. Zaharia (Zah 12, 10), Ioil (Ioil 2, 19; 3, 1f) se referă la același lucru. Walther EICHRODT, *Theology...*, 67.

unei noi ordini din haosul prezentului, care era posibilă doar printr-o intervenție divină.

Adevărata schimbare, constă nu doar în Cel care îi conduce pe oameni spre mântuire, ci mai ales în faptul că cei ce sunt conduși trebuie să primească măcar o parte din Duhul lui Dumnezeu. În acest chip, promisiunea unei legături lăuntrice cu Duhul lui Dumnezeu se extinde la cei din timpul regatului mesianic, fie că va fi revărsat asupra lor (Is 32, 15; 44, 3; Iez 39, 29), fie că Dumnezeu Îl va sădi înlăuntrul lor și le va transforma inima de piatră într-o inimă de carne (Iez 11, 19; 36, 26f).

Acest lucru este o imagine a Puterii ce lucrează în exterior, dar implicit una ce întărește temeliile lăuntrice ale vieții personale, asigură relația omului cu Dumnezeu, care nu mai este întreținută de efortul depus de om, ci îi este dată de Duhul. Toate acestea sunt văzute ca *axis mundi al eshatonului*, Duhul ca putere vie a noii creații devenind Cel mai bine înțeles în sfera eshatologică. Printr-o dezvoltare paralelă, lucrarea Duhului nu mai este privită ca având loc prin izbucnire și aparând în întâmplări individuale izolate pentru ca apoi să dispară într-un timp relativ scurt[743], căci viața nouă este aproape de Dumnezeu, așa și puterea naturii divine, Duhul exercită *o influență permanentă asupra omului*.

Acesta va fi sădit în inimile lor sau va fi absorbit în ei, așa cum ploaia este absorbită în pământ, creând în ei conexiunea permanentă cu Dumnezeu și având puterea de a le modela viața după voia Lui. Pentru profețiile clasice în care Duhul lui Dumnezeu era considerat separat de Dumnezeu Însuși și scos din peisajul prezentului vieții, atitudinea de indiferență față de El este grăitoare în ceea ce privește certitudinea faptului că lumii îi era aproape pedeapsa iminentă. Este un fapt evident, ce dezvăluie puterea vie doar în noua eră[744], unde face posibilă comuniunea completă între om și Dumnezeu. Aceste învățături ale profeților nu doar că au fost acceptate imediat în iudaismul timpuriu, ci s-au bucurat și de o remodelare sau de o înviorare memorabilă în urma combinației cu experiențe trecute legate de lucrarea Duhului[745].

Într-o măsură tot mai mare, lucrarea Duhului s-a concentrat pe transmiterea puterii credinței și a moralității. Acest lucru se observă când vine vorba despre Regele mesianic, ce este portretizat ca preferatul purtător de Duhul Sfânt (Is 11, 2–3) și Care din Izvorul cu apă vie a Duhului nu obține doar înțelepciune și forțe supraomenești,

---

[743] R.A. TORREY, *The Person and Work of the Holy Spirit*, (New York: Fleming H.Revel, 2000), 231.

[744] În acest sens este exprimată și distrugerea celor necredincioși pentru rezistența față de natura spirituală a lui Yahwe, nefiind nicio sugestie a faptului că Duhul este puterea care execută în mod activ pedeapsa (Is 30, 1; 31, 3).

[745] Anthony C. THISELTON, *The Holy Spirit*..., 129.

ci cunoaștere și frica de Dumnezeu[746]. *Ebed Yahwe* este descris la fel în partea a treia a cărții lui Isaia (Is 42, 1; 61, 1–3). Mesia Și-a început lucrarea publică în sinagoga din Nazaret, după ce S-a întors în Galileea din experiența ispitirii, „în puterea Duhului" și a afirmat public că promisiunea Duhului (Is 61, 1–2) a fost împlinită în El însuși (Lc 4, 16ff)[747]. Mai mult, pasajul isaianic descrie felul slujirii *Ebed*-ului, ce Se angajase să o săvârșească în ceea ce privește predicarea, vindecarea și eliberarea. Din nou, accentul mesianic cade pe funcția de „ungere" a Persoanei lui Mesia, de către Duhul Sfânt, fapt precizat în corpusul isaianic. Similitudinea se poate realiza și pe baza includerii de către Matei a unei citări din așa-numitele cânturi ale Robului (Is 42, 1–4), care unește din nou lucrarea taumaturgică cu activitatea Duhului (Mt 12, 15)[748].

Deși contemporanii Săi, fariseii, au plasat o concepție greșită asupra slujirii vindecătoare a lui Iisus, s-a înțeles mai târziu că această misiune a fost lucrarea directă a Duhului bazată pe implicarea clară a cuvintelor lui Iisus (Mt 12, 28). Astfel că, lucrarea lui Iisus a fost percepută de către toți cei patru evangheliști ca fiind lucrarea unui Om al Duhului. Acest lucru este important în învățătura lui Iisus despre lucrarea Duhului Sfânt. Cu toate acestea, Duhul Sfânt este activ în comunitatea creștină fiind același Duh activ, ca și în lucrarea lui Mesia[749].

Deși în Evanghelia după Luca (Lc 24, 49c) nu avem menționată Persoana Duhului, cuvintele: [49] *voi însă ședeți în cetate, până ce vă veți îmbrăca cu putere de sus*, coroborate cu evenimentul Pogorârii Duhului Sfânt, se referă la coborârea Duhului Cincizecimii. Aceeași similitudine există și între cuvintele: [49] *Și iată, Eu trimit peste voi făgăduința Tatălui Meu* (Lc 24, 49a) și expresia: [10]*...Duhul Tatălui vostru* (Mt 10, 20c). Fără îndoială, așteptarea că venirea Duhului ar fi o înzestrare cu putere, a fost împlinită la Cincizecime, precum și în evenimentele ulterioare consemnate de Evanghelistul Luca în Cartea Faptele Apostolilor[750].

---

[746] William MCKANE, *The Interpretation of Isaiah*, 17 (London: Vetus Testamentum, 2/1967), 234.

[747] Autorul menționează faptul că aceste cuvinte au fost subliniate de Evanghelistul Luca spre a scoate în evidență identitatea celor două Persoane din Treime, Care conlucrează împreună. James D.G. DUNN, *Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, (United States of America: Wm. B. Eerdmans, 1997), 54.

[748] Donald GUTHRIE, *New Testament Theology*, (United States of America: InterVarsity Press, 1981), 520.

[749] G.K. BEALE, D.A. CARSON, *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, (Michigan: Baker Publishing Group, 2007), 251.

[750] GUTHRIE, *New Testament Theology*..., 525. Luca folosește nouă verbe ce descriu dăruirea Duhului Sfânt în cartea Faptele Apostolilor: 1. λαμβανω (*a primi* – F Ap 2, 33–38; 8, 15–19; 10, 47; 19, 2), 2. διδωμι (*a da, a dărui* – F Ap 5, 32; 8, 18; 11, 17; 15, 8), 3. εκχεω/εκχυννω (*a turna* – F Ap 2, 17- 18, 3; 10, 45–46), 4. βαπτιζω (*a boteza* – F Ap 1, 5; 11, 16), 5. επιπιπτω (*a cădea peste* – F Ap 8, 16; 10, 44; 11, 15), 6. ερχομαι (*a veni* – F Ap 19, 6), 7. επερχομαι (*a veni mai departe* – F Ap 1, 8), 8.

Datorită faptului că în Persoana lui Mesia s-a împlinit această prevestire, ea oferă legătura directă între cadrul formativ al Vechiului Testament și activitatea Duhului în viața întrupată a lui Mesia. Pasajul isaianic ce conține primul cânt al *Ebed*-ului (Is 42, 1–4), identifică lucrarea taumaturgică (Mt 12, 18). În mod semnificativ, acest pasaj vechitestamentar este citat imediat, înainte de a introduce controversa Beelzebul, în cadrul căruia adevărul pasajului lui Isaia a fost deliberat pus în discuție[751].

De asemenea, odihna lui *Ruah Hakodeș* asupra lui Mesia, identitatea celor două Persoane din Treime, mărturisite în a treia parte a cărții Profetului (Is 61, 1–3), marchează faptul că Luca înregistrează și modul în care Iisus a citit acest pasaj și a susținut public că în Persoana Lui s-a îndeplinit proorocia însăși (Lc 4, 18–21), acest lucru subliniind și începutul slujirii lui Mesia, evanghelistul oferind astfel cheia interpretativă a lucrării lui Mesia în registrul propovăduirii și cel al taumaturgiei, ambele găsindu-se sub auspiciile lui *Ruah Hakodeș*[752].

Evenimentele majore din viața lui Mesia sunt legate în mod specific de activitatea Duhului. Acestea includ actele mântuirii obiective, dar și lucrarea de vindecare și de predicare, ce este săvârșită prin împreună-lucrarea Unuia și Același Duh Sfânt, mărturisit de profetul Isaia. Deși Mesia a fost unic și prin urmare, poate fi considerat Modelul prin excelență pentru credincioși cu toate acestea, dependența Sa de Persoana Duhului gătește calea independenței discipolilor Săi de El, după ce Se va înălța la ceruri[753].

În cadrul învățăturii Sale, Iisus Și-a pregătit ucenicii pentru venirea Duhului, care urma după moartea și învierea Sa. Deși, acestea sunt expuse pe deplin în Evanghelia

---

πιμπλημι (*a umple* – F Ap 2, 4; 4, 8–31; 9, 17; 13, 9), 9. πληροω (*a umple* – F Ap 13, 52). James D.G. Dunn enumeră șapte verbe, alăturând ερχομαι și επερχομαι ca având aceeași conotație și în mod semnificativ acesta „colapsează” πιμπλημι și πληροω fiind întru totul de acord cu uzanța diferită a conotațiilor acestor verbe, folosite de Sf. Luca. James D.G. DUNN, *Baptism in the Holy Spirit: A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in relation to Pentecostalism today*, (Philadelphia: Westminster, 1970), 70–1. În afară de aceste verbe care descriu Duhul dăruit, primit, revărsat, căzut peste ceva/cineva, venit, botezând și umplând, se spune că de patru ori persoanele „sunt pline de Duhul Sfânt”. În această terminologie, Duhul Se face auzit, răsunând prin arterele principale ce dezvoltă notele a trei manifestări ale Duhului. Sensul elementar și important în care Luca înfățișează Duhul, este că Acesta constituie darul eshatologic promis de Tatăl, primit și revărsat de către Fiul și oferit celor care se vor pocăi și vor fi botezați în numele lui Iisus. În al doilea rând, Luca folosește sintagma „plin de Duh” (cu substantivul *pleres* și verbul *pleroo*) pentru a înfățișa viața creștină în Duh. Aceasta se distinge din a treia manifestare a Duhului în Fapte, în anumite ocazii când oamenii sunt „plini de Duhul” (folosind verbul *pimplemi*) pentru proclamarea inspirată. James M. HAMILTON JR., *God`s Indwelling Presence. The Holy Spirit in the Old & New Testaments*, (Nashville: B&H Publishing Group, 2006), 184–5.

751 Gerhard MAIER, *Evanghelia după Matei*, 1–2 (Germania: Korntal, 2000), 401–11.

752 G.K. BEALE, D.A. CARSON, *Commentary on the New Testament...*, 253.

753 GUTHRIE, *New Testament Theology...*, 525.

după Ioan, există unele indicații în Evangheliile sinoptice, cele ale posibilităților captivante: pregătirea este făcută pentru ghidarea apologetică, a abordării corecte a Vechiului Legământ, capacitatea de a depăși forțele spirituale adverse pentru puterea mărturisirii[754]. Trebuie acceptat faptul că prezentarea sinoptică principală a lucrării Duhului este Vechiul Legământ. Nu există niciun motiv de a nega că lucrarea și învățătura lui Mesia Însuși a fost în armonie cu revelația vechitestamentară, în același timp exemplificând în propria Persoană împlinirea prin excelență a profețiilor Vechiului Testament[755].

Însă, evangheliile mărturisesc puțin despre lucrarea Duhului[756], iar faptul că Mesia menționează puțin despre această lucrare se ascunde în necesitatea experienței Cincizecimii pentru a face întreaga învățătură, inteligibilă. Aceasta ar constitui paralela exactă cu referire la insuficiența referințelor la sensul Patimilor în narațiunea sinopticilor. Ambele sunt complet inteligibile dacă nu există nicio lectură retrospectivă din experiența creștină timpurie, dar devin neinteligibile dacă acestea există. Se poate afirma că insuficiența referințelor este un indiciu al autenticității celor care s-au păstrat și dă un plus de semnificație multitudinilor de referințe, cu privire la Persoana Duhului, de după Cincizecime[757].

În literatura ioaneică găsim o adevărată teologie a Duhului, precum și a lucrării Sale, cu referire și la pasajele vechitestamentare amintite din cartea lui Isaia. Prima mențiune a Duhului se află în mărturisirea Botezătorului Ioan, despre Persoana și dumnezeirea lui Mesia (In 1, 32–33)[758]. Pogorârea Duhului asupra lui Iisus semnifică pentru Ioan Botezătorul că Iisus este Mesia. Potrivit ereziilor ebionite și adopționiste, Iisus a fost modificat ontologic atunci când Duhul a coborât asupra Lui[759]. Duhul nu Îl schimbă pe Iisus în mod ontologic pentru că înainte ca Iisus să fi fost uns cu Duh Sfânt la botezul Său, El a fost Cuvântul care era întru Dumnezeu (In 1, 1–3), și a devenit trup (In 1, 14)[760]. Prin urmare, nu numai că Duhul rămâne asupra lui Iisus

---

754 Sinclair B. FERGUSON, *God`s Empowering Presence. Contours of Christian Theology*, (Downers Grove: InterVarsity, 1996), 234.
755 FERGUSON, *God`s Empowering Presence*..., 235–6.
756 V. TAYLOR, *The Spirit in the New Testament*, in *The Doctrine of Holy Spirit*, (England: Wiph and Stock Publishers, 2014), 53–4.
757 R. N. FLEW, *Jesus and His Church. A Study of the Idea of the Ecclesia in the New Testament*, (United States of America: Epworth Press, 2009), 105.
758 Acest text biblic va fi abordat mai pe deplin în capitolul cinci, unde Ioan îl prezintă pe Iisus ca împlinirea așteptării Vechiului Testament prin Mesia, Cel uns în Duhul Sfânt (Is 11, 1–2; 48, 16; 61, 1–3).
759 HAMILTON JR., *God`s Indwelling Presence*..., 58.
760 În acest sens, este legitim să vorbim despre Iisus ca fiind învestit în mod funcțional ca Mesia atunci când El a fost uns de Duhul. O. SKARSAUNE, *In the Shadow of the Temple*, (Downers Grove: InterVarsity, 2002), 309–12.

(In 1, 32–33), dar Îl și împuternicește să vorbească cuvântul lui Dumnezeu (In 3, 34). Astfel, Iisus vorbind prin Duhul propovăduiește cuvinte care sunt duh și viață (In 6, 63). Când va veni Duhul, El Îl va preaslăvi pe Iisus (In 16, 14), îndeplinind slujirea Sa pentru lume și pentru cei care vor crede.

Textele ioaneice fac legătura între Persoana Duhului și crearea unei vieți noi. În convorbirea cu Nicodim, Mesia anunță necesitatea renașterii spirituale (In 3, 3), corectându-i lui Nicodim mentalitatea greșită despre viața naturală avută în vedere (In 3, 4–5), zicând: [6] *Ceea ce este născut din trup, trup este, și ceea ce este născut din Duh, duh este* (In 3, 6). În aceste cuvinte viața naturală este contrastată de viața spirituală, prin Duhul Sfânt[761]. În acest sens, lucrarea Duhului se aseamănă vântului (In 3, 8). Așadar, nașterea din nou (In 3, 6–8) este contrastată cu nașterea naturală, ce rezultă din viața în trup (In 3, 4–6), în timp ce nașterea de sus în Duhul Sfânt este necesară pentru intrarea în Împărăția lui Dumnezeu (In 3, 3–5)[762].

Mesia Însuși vorbește despre slujirea dătătoare de viață a Duhului (In 6, 63), iar viața este singura pe care numai Duhul Sfânt o poate dărui – trupul însă, nu poate ajuta la realizarea ei (In 3, 6). În primele doisprezece capitole, Ioan mărturisește că Duhul L-a împuternicit pe Mesia pentru a propovădui cuvintele lui Dumnezeu-Tatăl (In 1, 32–33; 3, 34). Duhul dă viața cea nouă (In 3, 6–8; 6, 63), iar sfera de activitate a Duhului este contrastată și de domeniul ordinii naturale a lucrurilor ce își au izvorul în Dumnezeu (In 3, 6; 4, 23–24; 6, 63)[763].

În cuvântarea de despărțire, Mesia se referă la Persoana Duhului numindu-L de patru ori ὁ παράκλητος[764] (*ho parakletos* – In 14, 16–26; 15, 26; 16, 7). Prin această

---

[761] Craig BLOOMBERG, *The Historical Reliability of John`s Gospel*, (Downers Grove: InterVarsity, 2001), 52.

[762] HAMILTON JR., *God`s Indwelling Presence*..., 59.

[763] HAMILTON JR., *God`s Indwelling Presence*..., 63.

[764] Conceptul grecesc servește ca substantiv. În mod formal, el este un adjectiv verbal legat de verbul *parakaleo* (a încuraja). Poate să apară și în conotația verbală a participiului perfect, diateza pasivă *paraklemenos* (a fi încurajat de către cineva). Vezi în acest sens, J. BEHM, „παράκλητος”, in TDNT 5, 800. Conceptul are și o nunață pasivă cu următoarea însemnătate: *a fi chemat alături*. În utilizarea profană termenul a avut și unele conotații cotidiene, precum *asistent legal* sau *avocat*. K. GRAYSTON, *The Meaning of PARAKLETOS*, in *Journal for the Study of the New Testament*, 13 (1981), 79. S-a argumentat totuși, că deși forma cuvântului indică un sens pasiv probabil, sensul activ al acestuia (sfetnic, mângâietor) nu poate fi exclus. J. Ashton, *Paraclete*, TABD 5, 152. Mai mult, lexicul susține că ideea pasivă a lui παρακεκλησθαι (a fi încurajat de către cineva) s-a retras în fundal, iar ideea activă a lui παρακαλειν (a încuraja) a luat locul. W. BAUER, F.W. DANKER, W.F. ARNDT, F.W. GINGRICH, *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, (Chicago: The University of Chicago Press, 2000), 766. În literatura rabinică, substantivul *parakletos* apare ca un cuvânt de împrumut (*peraqleț*), întotdeauna conotând un avocat înaintea lui Dumnezeu. BEHM, „παράκλητος”..., 5, 802. Lexicul afirmă în puținele locuri în care cuvântul se găsește în literatura pre-creștină și extra-creștină, are în mare parte un sens mai general: unul care apare în

numire, se arată faptul că Duhul, Mângâietorul, Cel care L-a uns pe Mesia și a rămas peste El, este promis de către Iisus în cuvântarea de despărțire și trimis după Înălțarea Sa la ceruri, Acesta continuând lucrarea lui Mesia în lume fiind trimis Apostolilor Săi pentru a-i asigura de susținerea continuă a lui Dumnezeu și garantându-le că se vor bucura de prezența lui Dumnezeu pentru totdeauna (In 14, 16–17), mărturisind despre Iisus (In 15, 26), călăuzind ucenicii spre tot adevărul (In 14, 26; 16, 12–15) și vădind lumea de păcat, de dreptate și de adevăr (In 16, 8–14)[765].

În teologia paulină, se vorbește despre darurile spirituale oferite sau revărsate de către Persoana Duhului Sfânt, când apostolul neamurilor scrie bisericii din Corint. Aceste harisme sunt în deplină concordanță cu darurile Duhului Sfânt revărsate asupra lui Mesia și asupra lumii, de care amintește profetul Isaia. Accentuarea excesivă a darurilor survine unei situații, căreia îi era necesar ca Pavel să îi ofere o viziune echilibrată. El menționează darurile care au fost exercitate între ele, deși dedică mai multă atenție darurilor rostirii (a vorbirii în limbi, interpretării, profeției) decât altora, datorită condiției nefaste ce exista în Corint[766].

Preocuparea sa principală este să arate că, indiferent de daruri, Dăruitorul este Unul și Același Duh (1 Cor 12, 4–11). El contrastează varietatea de daruri cu cuvântul „Același", aplicat lui Yahwe, lui Mesia și Duhului (vers. 4–6), combătând diviziunea existentă în Corint, dar subliniind că Duhul dă daruri „pentru binele comun" (vers. 7). Darurile sunt legate de comunitate și trebuie să contribuie la bunăstarea întregului, acest lucru fiind confirmat de faptul că în contextul discuției sale despre darurile

numele altuia, *mediator, mijlocitor, ajutor*; Philo spune că Dumnezeu nu a folosit niciun ajutor (*parakletos*) în lucrarea creației. PHILO OF ALEXANDRIA, *De Opificiu Mundi*, 6, 23. Alte utilizări ale cuvântului indică înțelegerea lui într-un sens mai activ (mângâietor, sfetnic). Atât targumul Aquila, cât și Theodotion traduc menahame amal (Iov 16, 2), ca *parakletoi*. Aici, pluralul redă un termen ebraic în participiu plural, care poate însemna mângâietor (nhm). Având în vedere faptul că Aquila și Theodotion redau acest termen (menahem, piel participiu din nhm, care este folosit ca și substantiv, înseamnă mângâietor). Acest lucru indică în mod clar că *parakletos* este o traducere a participiului ebraic, *menahem*. În forma Piel, נחם posedă nuanța de *mângâietor*. Vezi în acest sens, HALOT, 688–89. Origen a fost primul interpret al Evangheliei după Ioan, care a înțeles conceptul *parakletos* cu conotația de *mângâietor* în cuvântarea de despărțire și cea de *avocat a lui Dumnezeu* în 1 In 2, 1. ORIGEN, *De Principiis*, 2.7.4. Însă, cel mai sigur ghid pentru înțelegerea Paracletului este descrierea funcțiilor Sale în Evanghelia însăși. D.M. SMITH, *The Theology of the Gospel of John*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 140. Likewise S. S. SMALLEY, *The Paraclete: Pneumatology in the Johaninne Gospel and Apocalypse*, (Louisville: Westminster John Knox, 1996), 291.

765 Max TURNER, *The Concept of Receiving the Spirit in John`s Gospel*, in *Vox Evangelica* 10 (1977), 34.

766 Paul GARDNER, *Exegetical Commentary on the New Testament: 1 Corinthians*, (Michigan: Zonervan, 2018), 53–72.

spirituale, Pavel subliniază și unitatea bisericii sub metafora trupului. Duhul fiind Dăruitorul harismelor urmărește rezultatul concordanței, al koinoniei[767].

Oferirea darurilor este considerată a fi decizia proprie a Duhului (1 Cor 12, 11). Aceasta stabilește principiul important că nimeni nu trebuie să aștepte, să caute vreun dar specific deoarece Duhul lui Dumnezeu exercită controlul suprem. Acest lucru înseamnă că nimeni nu poate pretinde superioritate față de altul, pe motiv că posedă daruri particulare[768]. El consideră că cele mai de preț daruri sunt iubirea, credința și nădejdea, dintre care cel mai mare este dragostea (1 Cor 12, 31 ff). Dar acest tip de dar se așteaptă să fie activ în toți creștinii[769].

Astfel, efectele lucrării Duhului constituie călăuzirea și împuternicirea poporului lui Dumnezeu, iar atunci când dăruiește daruri oamenilor nu renunță la controlul Său suprem. Darurile sunt ale Lui, oricine se întâmplă să fie destinatarul prin care sunt exercitate. Pavel insistă că singurul rezultat valabil al exercitării acestor daruri este construirea ecclesiei, indicând acest lucru în îndemnurile semnificative date corintenilor (1 Cor 14, 12)[770].

Harismele menționate se concentrează pe funcții specifice și nu trebuie separate de Persoana Duhului, iar aspectul nominal al lor, este numit direct de Dumnezeu-Tatăl: apostoli, profeți, învățători, făcători de minuni, taumaturgi, ajutători, administratori/cârmuitori, vorbitori în limbi (1 Cor 12, 28). Faptul că unele dintre acestea au fost deja incluse în lista harismelor (1 Cor 12, 8–10), dar sunt repetate împreună cu specificitatea funcționalității, arată legătura strânsă dintre ele, dar și unitatea lor în Duhul[771].

Apostolul Pavel nu-L concepe pe Dăruitor ca oferind un anumit număr de daruri circumscrise. Modul său de menționare a acestora cu variații de ordine și conținut, susține părerea că el nu numai conștientiza că Duhul este cea de-a treia Persoană din Treime, ci era familiarizat și de faptul că Duhul acționează în mod complet, înafara oricărei stereotipii. Amestecul de daruri și funcții arată în mod

---

767 Gordon D. FEE, *God`s Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*, (Peabody: Hendrikson, 1994), 33. G. V. JOURDAN, *Koinonia in 1 Corinthians 10, 16*, JBL 67 (1948), 111–24; F. HAUCK, *κοινωνος, κοινωνεω, κοινωνια, συγκοινωνος, συγκοινωνεω*, TDNT 3, 797, 809.

768 GUTHRIE, *New Testament Theology*..., 565.

769 D. L. BAKER, *The Interpretation of 1 Corinthians 12–14*, Evangelical Quaterly 46.4 (1974), 227.

770 R. H. HUNDRY, *Ecstatic utterance*, JTS 17 (1966), 299.

771 O altă listă apare în Rom 12, 6–8, unde nu este menționată Persoana Duhului, dar unde sunt incluse unele dintre darurile atribuite în altă parte Duhului (darul profeției, slujirii, învățăturii, sfatului, milosteniei, milosteniei, ajutorării). În alt loc darurile sunt date de Hristos Cel înălțat și unde lista se concentrează în întregime pe funcționalitatea lor: apostoli, profeți, evangheliști, păstori, învățători. În acest caz, scopul este din nou declarat ca fiind zidirea trupului lui Hristos (Ef 4, 11–12).

concludent că nimic conceput pentru edificarea bisericii nu poate avea loc în afară de lucrarea Duhului[772].

Apoi, îndreptarea prin credință și libertatea creștină puteau fi greșit înțelese și astfel, apostolul Pavel recurge la o serie de indicative, sprijinindu-se pe teologia Duhului, mărturisind libertatea creștină realizată în mod obiectiv prin jertfa Mântuitorului, ca răscumpărare de sub blestemul Legii și slobozire de sub jugul păcatului (Gal 5, 1–15), punând față în față două moduri diferite de viață, și anume viața după trup sau după pofta trupului și viața după Duh sau în Duh (Rom 8, 1–14; Gal 5, 16–26)[773]. Hristoforii nu pot alege decât viața în Duhul Sfânt deoarece ei și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftele (Gal 5, 24). Astfel, sunt înfățișate manifestările antagoniste ale trupului și ale duhului sub forma a două liste (Gal 5, 19–23), una de păcate sau fărădelegi, adică faptele trupului și una de virtuți, adică rodul Duhului. Lista păcatelor are o scurtă introducere (vers. 19), apostolul Pavel subliniind că faptele trupului sunt vădite, adjectivul φανερα, arătând că acestea sunt binecunoscute[774].

Manifestările trupului sunt numite fapte și nu roade, așa cum sunt numite manifestările Duhului (vers. 22). Acest „pomelnic” al păcatului nu epuizează manifestările întunecate ale trupului (Gal 5, 19–20). Acesta adaugă: [21]*...și cele asemenea acestora* (Gal 5, 21a). Rodul Duhului se află într-o relație antagonică cu aceste manifestări subversive ale trupului. Chiar dacă folosește uneori roadele trupului (Rom 6, 21; 7, 5), apostolul nu așază niciodată fapta alături de conceptul πνευμα, căci noțiunea de rod exprimă caracterul sinergic al virtuții creștine, dar și de creștere armonioasă[775], Pavel accentuând unitatea armonioasă a vieții în Duh și arătând că virtuțile nu pot fi despărțite; cel ce umblă în Duhul, le posedă ca pe un tot[776]. Astfel, implicarea directă a Persoanei Duhului Sfânt asupra omului poartă în sine rezultatul descoperirii caracterului creștin (Gal 5, 22).

Este vorba de a capta atenția la contrastul ce se instalează între rodul Duhului și lucrările trupului. Ca și terminologie, acest contrast nu este întâmplător fiindcă metafora ce prezintă imaginea rodului implică o relaționare organică, care este absentă în lucrările trupului. Cu toate că lucrările trupului sunt esențial legate de propriul efort, rodul despre care vorbește Pavel nu este legat în acest sens, ci se află într-o

772 GUTHRIE, *New Testament Theology...*, 566.

773 W. HENDRIKSEN, *New Testament Commentary: Galatians, Ephesians, Philippians, Collosians and Philemon,* (London: Baker Pub Group, 2002), 21–2.

774 Pr. Vasile MIHOC, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni,* în S.T., 3–4 (1983), 393.

775 Contrastul între fapte și rod este evidențiat de Apostolul Pavel (Ef 5, 9–11).

776 MIHOC, *Epistola...*, 397.

completă dependență de Duhul Sfânt[777], calitatea trupului neputând fi generată prin efort propriu, căci fiecare parte are nevoie de activitatea sfințitoare a Duhului Sfânt pentru a le aduce la deplina cunoaștere[778].

În mod semnificativ, rodul Duhului este pus în raport cu faptele firii pământești[779], lucrările fiind acte în sine, iar rodul Duhului[780] având următoarele caracteristici: rodul nu este atins de materialitate dacă este născut statornic; el poate fi fragil atunci când se lasă ademenit de faptele firii pământești și nu mai caută spre lucrurile sensibile, ce devin inteligibile prin lucrarea lor cu Duhul; acesta se reînnoiește în raport cu divinitatea, este atractiv (Fac 2, 7–9), hrănind în chip euharistic. În contrast cu păcatele amintite, el oferă o listă cuprinzătoare a virtuților creștine, numindu-le rodul Duhului fiindcă prin puterea Duhului Sfânt, cresc și dezvoltă pe mai departe credința în Hristos (In 15, 1–6)[781].

Virtutea אַהֲבָה (*ahabah,* αγαπε – dragoste, iubire) apare încă în Vechiul Testament ca cea mai cuprinzătoare dintre toate virtuțile[782]. Ceea ce produce Duhul nu este lipsit de semnificație, chiar dacă apostolul folosește cuvântul Duh în acest verset, el vrea să arate că aceste lucruri nu sunt revărsate din propria noastră ființă. Păcatele enumerate în versetul anterior sunt lucrările corespunzătoare trupului, însă virtuțile pe care le scoate în evidență sunt produsul Duhului, Acesta fiind agentul acțiunii lor[783]. Se are în vedere iubirea față de semeni, care presupune, mai întâi, iubirea față

777 GUTHRIE, *New Testament Theology*..., 560–1.

778 Albert VANHOYE, Peter S. WILLIAMSON, *Galatians*, (Michigan: Grand Rapids, 2019), 202.

779 Adam Clarke pune în balanță rodul Duhului cu păcatele firii, acestea din urmă fiind dispozițiile păcătoase ale spiritului uman, pe când rodul Duhului schimbă starea sufletului omenesc, prin harul și Duhul lui Dumnezeu. Apostolul folosește imagini alegorice, aducând în lumină imaginea copacilor, reprezentând pe unul ce aduce roade bune, iar pe celălalt ca aducând roade rele. Însă, efectele roadelor sunt funcționale prin natura lor și totul pornește de la sămânța ce dă rodul. Astfel, „pomul cărnii" sau imaginea omului trupesc se cunoaște după roadele pe care le dă, însă „pomul Duhului" sau imaginea omului duhovnicessc se cunoaște după roadele sale bune. Adam CLARKE, *Commentary on Galatians 5,* (United States of America: Albany, 1999), 234.

780 Sfântul Apostol Pavel folosește pluralul pentru a descrie viața după trup sau lucrările trupului carnal (vers. 21), și folosește singularul, adică rod și nu roade ale Duhului, fiindcă Acesta are lucrare în noi toți și toate virtuțile nu sunt distribuite omului într-un mod individual, ci totul se realizează într-un chip comunional, prin voia Duhului (vers. 22). În acest sens, Guzik folosește teoria lui Morris, afirmând: „Ar putea fi semnificativ că roadele sunt la singular. Pavel nu vorbește de o serie de roade care ar fi împărțite în sensul că un credincios ar poseda doar unul dintre ele, iar celălalt restul. Mai degrabă, el se referă la un întreg, astfel încât toate virtuțile acestea se manifestă în fiecare credincios". David GUZIK, *Commentary on Galatians 5* (Germany: Siegen, 2003), 256.

781 Thomas R. SCHREINER, *Exegetical Commentary on the New Testament: Galatians,* (Michigan: Grand Rapids, 2010), 216.

782 Mircea CHIALDA, *Îndatoriri moral-sociale după Decalog*, în S.T., 9–10 (1965), 607.

783 Albert BARNES, *Commentary on Galatians-Chapter 5* (Peabody: Hendrickson, 1870), 475.

de Dumnezeu[784]. Rodul Duhului este dragostea și este potrivit ca să fie așa, și ea să fie cel dintâi rod pentru că le cuprinde pe următoarele, iar celelalte arată ceea ce dragostea deja în acțiune posedă[785].

Al doilea *rod* al Duhului este שִׂמְחָה (*simchah*, χαρα – bucuria) care se sprijină pe nădejdea mântuirii în Hristos, adică χαρα, fiind tresăltarea eshatologică a credinciosului. Profetul Isaia relaționează bucuria cu nădejdea împlinirii făgăduințelor mesianice (Is 9, 2; 52, 8–9). În Noul Testament observăm faptul că atunci când Mântuitorul Se naște din Fecioara Maria, minunea mai presus de minte e vestită de îngeri ca „bucurie mare" (Lc 2, 10). Însă, rodul bucuriei este o trasătură caracteristică a creștinului, ce izvorăște din marea iubire și milostivire a lui Dumnezeu, în comuniunea cu Mântuitorul și în slujirea Lui, în datoriile față de Dumnezeu și chiar în vreme de judecată și chiar în nădejdea înveșnicirii noastre[786].

Bucuria nu vine din lucrurile materiale, cu atât mai puțin atunci când te gândești să fii biruitor asupra cuiva, în ideea de sperjur și stăpânire, ci ea vine prin Duhul cel Sfânt și se temeluiește în Ziditorul tuturor[787]. Astfel, bucuria poate fi gasită în unii oameni mai mult decât în ceilalți, în ceea ce privește temperamentul sau starea fiecăruia, însă ca și rod al Duhului Sfânt, aceasta este expresia atenției pentru ceilalți, care pot să-i transforme/să-i transfigureze pe cei care nu au o stare naturală bună și pot să-i ajute să progreseze în natura lor, care devine una favorabilă[788]. În acest

---

784 Conceptul *iubire* se traduce prin grecescul αγαπε și implică în sine patru cuvinte distincte pentru acest concept: iubirea- *eros*, ce se concretizează a fi dragostea pasională sau romantică; *philia*, cuvânt folosit pentru cei apropiați nouă; στοργη folosit pentru dragostea familială și pentru afectivitatea naturală și αγαπε, care descrie un alt fel de dragoste, care nu este pur și simplu o emoție ce se ridică în inimile noastre, ci este un principiu prin care noi trăim în mod deliberat. Iubirea este bunăvoință de neînvins, un sentiment al minții și al sufletului, descriind efortul deliberat, ca iubire a Duhului, mai presus de dragostea firească, adică ceea ce înseamnă și iubirea vrăjmașilor. Este util a înțelege faptele firii pământești în lumina iubirii Duhului. Fiecare dintre ele este o călcare sau o pervertire a acestei mari iubiri: adulterul, desfrânarea, necurăția și faptele de rușine sunt o pervertire a dragostei dintre oameni; idolatria și vrăjitoria sunt pervertiri ale dragostei față de Dumnezeu; ura, certurile, gelozia, mânia, ambițiile egoiste, disensiunile, ereziile, invidia sunt opusul iubirii lui Dumnezeu, iar beția și îmbuibările sunt încercări triste de a umple iubirea cu un gol. Dragostea sau iubirea este comună lui Dumnezeu și oamenilor și de aceea, Epistola vizează în acest sens că rodul Duhului este pus în raport cu păcatele firii ce transformă omul într-un pătimaș. Pentru a vedea însemnătatea cuvântului iubire ne referim la aceasta ca revărsarea Duhului în inimile noastre devenind putere vitală, dumnezeiască, inalterabilă și persistentă, ce stă la temelia tuturor virtuților creștine. Douglas J. MOO, *Galatians*, (Michigan: Grand Rapids, 2013), 475.

785 Guzik dezvoltă teoria lui Luther cu privire la acest lucru și afirmă: „Ar fi fost suficient să menționeze rodul unic al dragostei fiindcă ea cuprinde toate roadele Duhului". David GUZIK, *Commentary*..., 256.

786 David A. DESILVA, *The New International Commentary on the New Testament: The Letter to the Galatians*, (London: Eerdmans, 2018), 475.

787 Charles L. SWINDOLL, *Swindoll`s Living Insights. New Testament Commentary: Galatians. Ephesians*, (New York: Tyndale House Publishers, 2015), 132–40.

788 GUTHRIE, *New Testament Theology*..., 561.

sens, bucuria în Duhul Sfânt apare împreună cu dreptatea și cu pacea (Rom 14, 17)[789].

Cel de-al treilea rod al Duhului Sfânt este שָׁלוֹם (*shalom*, ειρηνη – pacea). În Vechiul Testament, sensurile lui *shalom* sunt multiple, ea fiind un bun foarte înalt ce include atât pacea sufletească, cea trupească, prosperitatea sănătatea, liniștea, mântuirea, armonia, libertatea și fericirea[790]. Pacea este rezultatul împăcării noastre cu Dumnezeu (Rom 5, 1), reprezentând calmul, liniștea și ordinea, constituind primul rod sensibil în vederea iertării păcatului[791]. Pacea se realizează cu Dumnezeu și cu oamenii, denotând pacea pozitivă plină de binecuvântare și de bunătate, ce izvorăște din Duhul fiindcă este mai mare decât ceea ce vine din ceea ce e bine stabilit[792].

אַף אָרֵךְ (*aph arek*, μακροθυμία – îndelunga-răbdare) aparține lui Dumnezeu și numai imitându-l pe Dumnezeu, creștinul este dator să fie îndelung răbdător față de toți. Această virtute trebuie să se manifeste cu deosebire între membrii Bisericii lui Hristos (Ef 4, 2–3; Col 3, 12–13)[793]. În vreme de necazuri și de încercări, chiar și atunci când ești rănit sufletește, îndelunga răbdare trebuie să fie activă prin acea iubire vitală revărsată din Duhul (1 Cor 13, 4)[794].

עֲנָוָה (*anvah*, χρηστότης – bunătatea sau bunăvoința) este utilizat cu semnificația de binefacere sau constituie dispoziția de ajutorare a aproapelui, a filantropiei sau este dorința perpetuă și un studiu sincer al sinelui ce conduce la o inimă transfigurată prin Duhul[795]. Rodul bunătății și al facerii de bine pot fi explicate împreună fiind între ele o reală interdependență, deci două cuvinte strâns unite între ele ce duc la ideea de generozitate[796].

Acestor două le urmează אֱמָנָה (*amanah*, πίστις – credința sau credincioșia), utilizat cu sensul de fidelitate și denotă faptul că creștinul va fi un om credincios, unul în care lumea poate avea încredere, posedând uneori și calitatea de mărturisitor. Este probabil că acest cuvânt uzitat nu face obiectul Apostolului de a vorbi strict despre

---

789 MIHOC, *Epistola...,* 399.
790 Pr. Dumitru ABRUDAN, *Dreptatea și pacea în cartea Psalmilor,* în S. T., 7–8 (1963), 422–24.
791 CLARKE, *Commentary on Galatians* 5..., 234.
792 Cuvântul grecesc folosit pentru acest rod al Duhului în afară de ειρηνη, spune Guzik, este *chara*, care nu înseamnă libertate de necazuri, ci acest concept însumează în sine actul facerii de bine omului, adică și faptul că liniștea ne provine din conștiința atotcuprinzătoare a lui Dumnezeu și faptul că vremurile noastre sunt în mâinile lui Dumnezeu. David GUZIK, *Commentary*..., 257.
793 MIHOC, *Epistola...,* 400.
794 Aceasta este o lucrare a Duhului ce permite unei persoane să reziste în fața adversității, a prejudiciului și a reproșurilor. cel ce iubește pe aproapele său, va arăta întotdeauna o stare de pace, îndelungă răbdare și de blândețe. David A. DESILVA, *The New International Commentary*..., 476.
795 CLARKE, *Commentary*..., 235.
796 GUZIK, *Commentary*...., 257.

sentimentele noastre față de Dumnezeu, ci de a ilustra prin aceasta influențele Duhului în conducerea și controlul sentimentelor față de aproapele[797]. Credincioșia reprezintă fidelitatea, punctualitatea în îndeplinirea promisiunilor, dar și grija restaurării propriului sine[798]. Astfel, Duhul lui Dumnezeu lucrează credința atât față de Dumnezeu, cât și față de oameni, iar ființa umană are capacitatea de a-L sluji pe Dumnezeu întotdeauna chiar și în ispitele vieții, iar ceea ce nu putem obține printr-o virtute eroică, ea vine din Duhul Sfânt"[799].

Conceptul טוב (*tuv,* πρᾳότης – blândețe) cu privire la rodul blândeții este folosit în corpusul paulin în raport cu rodul bunătății traducându-se prin bunătate, smerenie, amabilitate, politețe (2 Cor 6, 6)[800], fiind unul din efectele Duhului asupra *nefeș-ului* uman[801]. Blândețea poate fi o harismă rară, întâlnită în contemporaneitate, purtând în sine și ideea de a fi docil, fără a avea atitudini superioare în raport cu semenii. În acest sens, nu este vorba de timiditate sau de pasivitate, ci blândețea reprezintă calitatea unui om de a fi smerit la momentul potrivit[802].

Ἐγκράτεια – rodul înfrânării și al curăției sunt daruri ale lui Dumnezeu care în limbajul filosofic defineau virtuteα ce avea un rezultat îndelungat fiind promotoarea cumpătării, a stăpânirii de sine și a temperanței[803]. În Vechiul Tesament, acestea două apar întru-un sens asemănător (Sir 18, 15–30; 26, 15; Sol 8, 21). În Noul Testament apar atât în formă substantivală (F Ap 24, 25; 1 Cor 7, 9; 9, 25; 2 Pt 1, 6), cât și în formă adjectivală prin εγκρατης (Tit 1, 8) și sub formă verbală, verbul εγκρατευομαι (prezent în 1 Cor 7, 9 se referă la curăția trupescă și la înfrânarea instinctului sexual, iar în 1 Cor 9, 25 apare cu sensul general de înfrânare)[804].

Acestea două sunt opusul păcatelor firii, între înfrânare/curăție ca roade ale Duhului și sensul de autocontrol sau autodisciplinaritate existând un raport de frățietate

---

797 Albert VANHOYE, Peter S. WILLIAMSON, *Galatians*..., 476.
798 CLARKE, *Commentary*..., 235.
799 GUZIK, *Commentary*, 257.
800 Cuvântul înseamnă tot ceea ce se opune unui temperament îndărătnic, o dispoziție de a fi mulțumit, de a avea un temperament calm, blând, o dispoziție netulburată, de a fi sociabil și politicos în raport cu semenii.
801 Albert VANHOYE, Peter S. WILLIAMSON, *Galatians*..., 476.
802 Kretzmann relatează că cel ce iubește pe aproapele său, va arăta întotdeauna față de acesta starea de pace, de îndelungă-răbdare și de blândețe. El va arăta bunătatea și generozitatea, credincioșia ori de câte ori se cere pentru a nu desfigura haina de sfințenie, care i-a fost încredințată prin Duhul Sfânt. Paul E. KRETZMANN, *Commentary on Galatians 5,* (Winterbourne: Ontario, 1923), 216.
803 John MACARTHUR, *The MacArthur New Testament Commentary: Galatians*, (Chicago: Moody, 1987), 212.
804 Henry MATTHEW, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible: Complete and Unabridged in One Volume: Galatians*, (Hendrickson: Peabody, 1996), 345.

fiindcă în acest urcuș al omului se cere participarea la harul divin, precum și exercitarea unei terapii morale pentru ca la final, omul să se poată bucura de imboldul și de suportul permanent al harului lui Dumnezeu[805].

Harismele Duhului ne fac atenți asupra faptului: [23] *împotriva unora ca acestea nu este lege* (Gal 5, 23), expresia των τοιουτων fiind articulată la genul neutru și făcând referire la virtuțile în sine și nu la cei care le practică. Însă, tot ceea ce a enumerat Apostolul Pavel și le-a prezentat ca roade ale Duhului, pot fi aplicate și persoanelor ce poartă rodul acesta al Duhului (Is 11, 1–3; 32, 15; 42, 1; 61, 1–3; 1 Tim 1, 9). Aceasta fiindcă orice lege califică și condamnă păcatul, dar nicio lege nu se opune virtuții. Dacă Legea mozaică combătea numai „faptele trupului”, trăirea în Duh îl face pe credinciosul autentic să fie izbăvit de osânda Legii[806].

Acest lucru este pus în lumină de Sfântul Apostol Pavel: [17] *Căci împărăția lui Dumnezeu nu este mâncare și băutură, ci dreptate și pace și bucurie în Duhul Sfânt* (Rom 14, 17). Unicitatea Împărăției sau eclesialitatea împărăției lui Dumnezeu nu este caracterizată într-un sens material sau sensibil, ci în chip inteligibil sau duhovnicesc prin activarea roadelor Duhului Sfânt în noi[807].

Când Apostolul vorbește despre caracteristicile Împărăției, el o descrie ca fiind [17] *dreptate, pace și bucurie în Duhul Sfânt* (Rom 14, 17), ceea ce nu arată doar aceleași roade ale Duhului Sfânt (Gal 5, 22), ci arată că manifestarea împărăției lui Dumnezeu constă în calitățile ei spirituale (Gal 5, 22–23) și nu din caracteristicile activității ei politice[808]. Duhul Sfânt este Cel care insuflă atitudinile potrivite pentru împărăția cea dinlăuntrul nostru și pe care o avem ca arvună încă din această viață, precum și forma prezenței ei în noi. Dacă aceasta reprezintă vârsta deplină a Duhului, atunci am înțeles ceea ce Pavel a argumentat prin enumerarea roadelor Duhului Sfânt. Cuvintele lui completează învățătura lui Iisus, în ceea ce privește aspectul prezent în noi al Împărăției. Duhul Sfânt reînnoiește în noi acest aspect prin descoperirea nădejdii întru dobândirea veșniciei (Gal 5, 5; Rom 15, 13)[809].

Epistola către Evrei furnizează puține informații despre Duhul Sfânt, dar acestea conțin câteva afirmații semnificative. Credincioșii sunt părtași Duhului Sfânt (Evr 6, 4), iar acest lucru survine într-unul din pasajele mult dezbătute ale apostaziei, în

---

805 M. HILL, *Paul`s Concept of Enkrateia,* in Reformer Theological Review, 36 (1977), 70–8.
806 MIHOC, *Epistola...*, 401.
807 G. K. BEALE, *A New Testament Biblical Theology. The Unfolding of the Old Testament in the New*, (Michigan: Grand Rapids, 2011), 592.
808 SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Epistola către Galateni a Sfântului Apostol Pavel*, (Iași: Apa Vieții, 2012), 95–102.
809 GUTHRIE, *New Testament Theology...*, 561.

cadrul căruia iluminarea și trăirea darului ceresc este lucrarea directă a experienței cu Hristos, în Duhul Sfânt. Celor care Îl resping pe Fiul, supără Duhul harului (Evr 10, 29), ceea ce aduce în prim plan legătura strânsă între lucrarea Duhului și slăvirea Fiului[810]. De asemenea, există o mențiune la darurile Duhului Sfânt (Evr 2, 4), însă fără detalii despre caracteristicile lor, dar legate de semne și minuni, iar darurile Duhului sunt „revărsate după propria-I voință", această ocurență fiind în concordanță cu cele mărturisite de apostolul neamurilor (1 Cor 12, 11), suveranitatea Duhului fiind marcată în mod evident ca o convingere fermă pentru primii creștini[811].

În Epistola către Evrei se afirmă și lucrarea Duhului în revelație, căci observăm în cadrul acesteia faptul că este introdusă sintagma: 7 *așa cum spune Duhul Sfânt* (Evr 3, 7), citând din scrierile veterotestamentare (cu precădere Ps 95), care presupune și lucrarea de inspirație a Duhului în Vechiul Testament. Detaliile cu privire la reglementările cultice veterotestamentare sunt citate ca mijlocul prin care 8 *Duhul Sfânt indică* (Evr 9, 8). O altă referință preia din cadrul profetic (Ier 31, 33), introducând faptul că 15 *Duhul Sfânt ne este mărturie și pentru noi* (Evr 10, 15). Funcția Duhului în interpretarea Scripturii are o semnificație deosebită în această epistolă care conține atât de multe expuneri cu privire la Vechiul Legământ[812].

Lucrarea ispășitoare a lui Mesia aflată în contrast direct cu ofranda continuă de sacrificii pentru animale, este introdusă prin aceea că Hristos S-a oferit pe Sine Însuși fără cusur lui Dumnezeu, 14 *prin Duhul cel veșnic* (Evr 9, 14)[813]. Prezența Duhului în lucrarea ispășitoare a lui Hristos este văzută în aspectele restauratoare ale slujirii, între cele două Persoane stabilindu-se și raportul de interdependență, acest cadru surpinzând totodată și portretul evanghelic al lui Iisus[814].

Slujirea Duhului receptată în Epistola către Evrei intră și în atenția Epistolelor Petrine. Astfel, previziunile profetice ale suferințelor lui Hristos sunt atribuite Persoanei Duhului (1 Pt 1, 2) 139, vorbind despre faptul că locuitorii comunității sunt 2 *sfințiți întru Duhul* (1 Pt 1, 2), conectând lucrarea sfințitoare a Duhului cu ideea preștirii din

---

810 Richard D. PHILLIPS, *Reformed Expository Commentary: Hebrews*, (New Jersey: P&R Publishing Company, 2006, 368.
811 R. Kent HUGHES, *Hebrews. An Anchor for the Soul*, (Illinois: Crossway, 2015), 23.
812 P. E. HUGHES, *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, (Michigan: Grand Rapids, 1990), 141.
813 Conceptul *dia pnevmatos* din acest verset se poate referi la Persoana Duhului Sfânt, la Cel care L-a împuternicit pe Ebed Yahwe, de Care amintește profetul Isaia. P. H. Hughes afirmă faptul că ocurența principală se referă la Duhul și la Iisus în comparație cu *basarul* Lui, astfel că trimiterea se face cu precădere la Duhul Sfânt. Este foarte puțin probabil ca primii creștini să diferențieze *pnevma* între Hristos și activitatea Duhului Sfânt în El. În contextul epistolei către Evrei (Evr 9, 14), se poate defini și lucrarea Duhului Sfânt. P. E. HUGHES, *Commentary...*, 142.
814 GUTHRIE, *New Testament Theology...*, 567–8.

veșnicie a lui Yahwe, de a-Și alege un popor pregătit pentru Sine, iar activitatea Duhului devine lucrătoare în îndeplinirea alegerii lui Dumnezeu[815].

Ocurența cu privire la Persoana Duhului Sfânt (1 Pt 3, 18), demonstrează că Apostolul Petru se gândește la actul Învierii Mântuitorului, ca unul ce posedă în sine potențialitățile pnevmatofore ale Duhului, iar contextul în care această activitate dătătoare de viață este contrastată cu moartea lui Hristos în trup, face referire la dimensiunea spirituală (în contrast cu *basarul*), activitatea Duhului în învierea lui Hristos, așa cum este percepută fiind asemănătoare cu gândul din epistolele pastorale: [16] *S-a îndreptat în Duhul* (1 Tim 3, 16)[816].

Activitatea Duhului face lucrătoare făgăduința și împlinirea, existând o legătură strânsă între aceasta și cea care atribuie profeția Duhului, Care îi îndrumă pe oameni să vorbească din Dumnezeu (2 Pt 1, 21). Caracteristica interesantă legată de afirmația că Duhul este numit [11] *Duhul lui Hristos* (1 Pt 1, 11), este o expresie folosită și de Apostolul Pavel (Rom 8, 9; Gal 4, 6; Fil 1, 19), subliniind și această apropriere a Duhului cu Fiul, care este de netăgăduit.

Există o legătură strânsă între suferințele credincioșilor pentru numele lui Hristos și suferințele lui Hristos Însuși (1 Pt 4, 13), iar în această ipostază, credincioșii se află în starea de binecuvântare deoarece [14] *Duhul slavei și al lui Dumnezeu Se odihnește peste ei*, ceea ce atestă o referire clară la Persoana și lucrarea Duhului Sfânt[817], epistolele Petrine asumând doctrina înaltă a lucrării Duhului. De asemenea, se poate remarca faptul că în epistola lui Iuda, există o antiteză între credincioșii ce posedă Duhul și oamenii nelegiuiți care sunt lipsiți de Duhul cel Sfânt (Iuda 1, 19), cei dintâi fiind îndemnați să se roage [20] *în Duhul Sfânt* (Iuda 1, 20), adică să rămână fideli lucrării Duhului cu ei și să păstreze în inimile lor dragostea Unicului Dumnezeu-Tatăl și să aștepte milostivirea spre ei a Fiului, și așa vor putea dobândi viața veșnică[818].

În cartea Apocalipsei este introdusă o caracteristică unică, și anume referirile la cele șapte duhuri ale lui Dumnezeu (Apoc 1, 4; 3, 1; 4, 5; 5, 6)[819]. Cu siguranță, Evanghelistul Ioan nu s-a gândit la o multitudine de spirite, căci în alte ocazii el

---

[815] F. W. BEARE, *The First Epistle of Peter*, (Oxford: Basil Blackwell, 1970), 65–6.

[816] Peter H. DAVIDS, *The New International Commentary on the New Testament: The First Epistle of Peter*, (Michigan; Grand Rapids, 1990), 22.

[817] E. G. SELWYN, *The First Epistle of Peter*, (London: Macmillan, 1946), 128.

[818] John PHILLIPS, *Exploring the Epistle of Jude. An Expository Commentary*, (Michigan: Grand Rapids, 2004), 87.

[819] F. F. Bruce relaționează cele șapte duhuri cu cele șapte daruri ale Duhului Sfânt din cartea lui Isaia (Is 11, 1–3), pe care Duhul le revarsă asupra Persoanei lui Mesia, iar mai apoi sunt revărsate peste întreaga umanitate, părtașă la dumnezeiasca fire a Mântuiorului. F. F. BRUCE, *The Spirit in the Apocalypse. Christ and the Spirit*, (Cambridge: Universiy of Cambridge, 1973), 333–344.

vorbește despre Duhul Sfânt la singular. Având în vedere utilizarea simbolică frecventă a numărului șapte din această carte, atestă faptul că expresia atrage atenția asupra perfecțiunii Duhului[820]. Întrucât prima mențiune a numărului șapte face referire la Persoana Duhului, perfecțiunea Acestuia furnizează indiciu pentru o înțelegere corectă a celorlalte utilizări simbolice ale numărului[821]. Cele șapte duhuri sunt legate de cele șapte stele (Apoc 3, 1), de cele șapte torțe de foc (Apoc 4, 5) și de cele șapte coarne cu șapte ochi (Apoc 5, 6).143 Așadar, mulțimea este deci cea a desăvârșirii și nu a numărului[822].

În încheierea celor șapte scrisori către bisericile apocaliptice, cititorii sunt îndemnați să asculte ceea ce spune Duhul[823], făcând referire la lucrarea și funcția Duhului în revelație. Mai mult, întrucât mesajele sunt de la Domnul înviat și înălțat, legătura strânsă dintre vestirea lui Hristos și cea a Duhului este din nou inconfundabilă. Ceea ce vorbește Hristos, vorbește și Duhul. Prin urmare, nu este surprinzător faptul că la începutul cărții sale, Ioan vorbește despre a fi *în Duhul* (Apoc 1, 10; 4, 2) și că este îndepărtat *în Duhul* (Apoc 21, 10). Duhul este Cel care se alătură cu Mireasa în a îndemna oamenii să răspundă (Apoc 22, 17), iar într-una din viziuni, Ioan este dus de Duhul în pustie într-o experiență extatică (Apoc 17, 3). În altul, Duhul este identificat cu vocea cerească (Apoc 14, 13), Ioan asigurându-și fără îndoială destinatarii că viziunile sale extraordinare erau sub controlul direct al Duhului Celui Sfânt a lui Dumnezeu[824].

Deși Duhul este sursa darurilor spirituale, credinciosul poate fi și el părtaș în dezvoltarea darurilor sale. El poate fi ambițios în raport cu propriile daruri pentru a vedea că acestea sunt dezvoltate în mod corespunzător și că tot ceea ce săvârșește în această lume este din Dumnezeu (1 Cor 12, 31), în vederea dobândirii Împărăției cerurilor. A râvni darurile bune nu este o problemă, ci este auto-pregătire continuă și o laborioasă lucrare în a înconjura sinele cu suficientă credință pentru a putea primi harismele într-un cadru propice sfințeniei, căci Duhul Sfânt este suveran în dăruirea de daruri, dar în dezvoltarea lor El lucrează prin ființele umane cu dorințele, limitările, ambițiile lor având capacitatea de a le disciplina și de a transfigura condiția umană,

---

820 Richard J. BAUCKHAM, *The Role of the Spirit in the Apocalypse*, in *The Evangelical Quaterly* 52.2 (1980), 66–83.
821 Câteva repere privind numerologia, care pot facilita înțelegerea simbolistică a numerelor în gândirea iudaică, dar nu numai, pot fi găsite la Pr. Ioan CHIRILĂ, *Fragmentarium exegetic filonian*, (Cluj-Napoca: Limes, 2002), 22–36.
822 R. H. MOUNCE, *The Book of Revelation*, (Michigan: Grand Rapids, 1977), 308.
823 F. F. BRUCE, *The Spirit in the Apocalypse*..., 340.
824 GUTHRIE, *New Testament Theology*..., 569.

astfel încât aceasta să devină pnevmatoforă[825]. În acest sens, toată slujirea și lucrarea Duhului are ca thelos înveșnicirea fiilor lui Adam cel Nou, căci rezultatele slujirii Duhului sunt preaslăvirea Fiului și sfințirea omului. El ne ajută în toate acțiunile, manifestându-Se și în raport cu viața noastră de rugăciune, [26] *rugându-se pentru noi cu suspine negrăite* (Rom 8, 26), călăuzind toată lucrarea noastră către împărăția veșnică a Sfintei Treimi.

[825] Charles C. RYRIE, *The Holy Spirit*, (Chicago: Moody Publishers, 1997), 127.

CONCLUZII

Începutul conceptului *ruah* ca și termen fizic sau dinamic, conotând vântul sau suflarea a căpătat destul de devreme în literatura de specialitate sensul duhovnicesc al acestuia, în relaționare cu Dumnezeu, pentru a avea însemnătatea puterii inteligibile a lui Dumnezeu (Duhul) prin Care El lucrează în lume sau a lucrării lui Dumnezeu Însuși, dar nu ca ipostas distinct sau străin față de Dumnezeire. Acesta a devenit și un termen religios în sensul în care a însemnat puterea lui Dumnezeu de a revărsa, de a produce efecte morale sau etice, spirituale înlăuntrul omului.

Termenul *nefeș* a fost păstrat în Vechiul Testament, ca termen psihologic și vital, denotând sufletul sau viața, ca viitate, adică o ființă corporală în care „viul" locuiește, separat de ființele cele neînsuflețite. În ceea ce privește întrebuințarea pentru a revela viitatea, *nefeș-ul* devine ipostaziat, dar numai în cazurile în care denotă sufletul uman din momentul în care el locuiește în *basar-ul* făpturii și nu în exteriorul ei. În marea majoritate a cazurilor, *nefeș* (sufletul ori viața) nu mai este un ipostas, ci el devine caracteristica fundamentală a unei ființe vii. Ca și suport al trăirilor, al emoțiilor, al mentalității și al experiențelor morale și duhovnicești, utilizarea lui *nefeș* se împletește cu cea a lui *ruah.* În timp ce *nefeș* este întrebuințat pentru a desemna viața, *ruah* este folosit făcând referire la Dumnezeu, ca fiind sursa vieții.

Acesta este Duhul lui Dumnezeu, Care produce efecte extraordinare înlăuntrul omului, precum: curaj, putere, bucurii extatice, dragoste, bucurie, pace, îndelungă-răbdare, bunătate, facere de bine, credință, blândețe, înfrânare, curăție (Gal 5, 22–23), termenul *ruah* denotând, pe de o parte axioma tuturor experiențelor și a emoțiilor pe care omul le experiază, iar pe de altă parte într-un act special denotând pe cea a moralității și a duhovnicescului dinlăuntrul acestuia. Poate fi utilizat în relaționare cu *neșemah*, care conotă respirația, ambele fiind de sorginte divină.

Basar este un termen fundamental și preponderent fizic, dar această deschidere din perspectiva fizicului (trupului) prin metonimia cuvântului ne duce cu gândul la ființa vie, corporală. În acest ultim punct, el devine sinonim cu *nefeș*, pentru că într-o întrepătrundere reciprocă, al doilea își extinde sensul său psihic pentru a viețui în cel fizic, iar cel fizic îl include pe cel psihic. Astfel, toți cei patru termeni *ruah, nefeș, neșemah și basar* alcătuiesc printr-un act special *hayyim-ul*, făptura cea vie

plăsmuită prin actul special al Dumnezeului celui Viu, Care Se apleacă, luând țărână și care este însoțită de pogorâre, adică de Rusaliile Duhului Său, prin Care suflă asupra viității, Logosul Său restaurator.

Pe parcursul Vechiului Legământ, începând din perioada creației primordiale până în epoca Patriarhilor, de la Moise și până la Samuel, în perioada monarhiei unite și divizate, precum și în perioada exilică și post-exilică, găsim ocurențe cu privire la Duhul cel Sfânt al lui Dumnezeu, Care subzistă în legătura Cuvântului lui Dumnezeu. Însă, între Aceștia există o anumită deosebire și anume: Duhul proiectează în planul cadru Persoana Cuvântului, dar în același timp este prezent și în actele Sale, fiind Cel care Îl potențează, iar mai apoi prin puterea Sa țâșnește din veșnicie spre a-l pătrunde pe om, spre a umple creația și a o învețnici. Astfel, Cuvântul lui Dumnezeu dezvăluie gândul și voia Părintelui ceresc în minuțiozitatea amănuntelor, restaurând făptura umană și aducând-o către Brațele părintești.

În Vechiul Testament găsim apelativele Duhului, Acesta fiind numit *Ruah Yahwe* sau *Ruah Elohim*, dar acestea practic sunt ascunse în al treilea, *Ruah Hakodeș* care definește Persoana și lucrarea Duhului Sfânt. Astfel, apelativul *Ruah Yahwe* devine cauza constanței și vieții întregii lumi deoarece El Se revelează ca fiind principiu creator, dătător și întreținător al vieții și prin El s-au adunat toate, El umplând creația și vivificând-o. El este principiul vieții duhovnicești, înălțând și potențând continuu puterile sufletești. Observăm faptul că, El are grijă de viața teocratică, dar acțiunea și lucrarea Sa se arată în actul profeției, căci proorocii sunt învăluiți de Duhul cel Sfânt, iar lucrarea și mărturisirea profetică a Dumnezeului celui Viu se înfăptuiește prin această adumbrire a Duhului.

În opera isaianică, *Ruah Hakodeș* poartă valențe ipostatice fiindcă Isaia dezvăluie detalii suplimentare cu privire la Cel uns al lui David, scoțând în evidență legătura strânsă dintre Duhul lui Dumnezeu și mult așteptatul Rege mesianic. În Isaia 4, o zi este proorocită, când Mlădița lui Yahwe va fi frumoasă și plină de slavă (Is 4, 2), iar pe măsură ce creația reînnoită este inaugurată întru El, va face ca petele de sânge ale Ierusalimului să fie curățate din mijlocul lor de către Duhul de Judecată și Cel al arderii (Is 4, 4). Având în vedere că profeția lui Isaia l-a influențat pe Ioan Botezătorul (In 1, 23; Is 40, 3), este posibil ca Is 4 să-și întemeieze declarația că Cel mai mare ce vine după el, va boteza cu Duhul Sfânt și cu foc (Mt 3, 11; Mc 1, 8; Lc 3, 16; In 1, 33).

În cântarea serafimilor recunoaștem identitatea celor trei Persoane într-o singură esență a lui Dumnezeu-Tatăl, iar descoperirea tainei Sfintei Treimi este lucrarea potrivită Duhului Sfânt, căci nouă, oamenilor pe acestea ni le dezvăluie Dumnezeu prin Duhul

Său fiindcă Duhul pe toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu (1 Cor 2, 10). Argumentul forte pentru a susține doctrina Trinității în contextul isaianic și a menționa cele trei Persoane ale Sfintei Treimi, constă și din faptul că în Vechiul Testament este slăvit Dumnezeul Cel treimic, iar dovada cea mai puternică nu derivă din expoziția izolată a textelor, ci mai degrabă dintr-o interpretare holistică a întregului canon al vechiului Israel, dar și din faptul că Biserica creștină a asumat din cultul sinagogal *qedusa-ul*, dându-i locul propriu în Liturghia euharistică.

Totdodată, *qedusa* ne dă mărturie a faptului că Dumnezeirea este o monadă și o unitate în trei Ipostasuri, ce-și revarsă purtarea de grijă în necuprinsa-I iubire peste întreaga creație, de la ființele cele mai presus de ceruri, până la existențele cele mai îndepărtate ale acestui pământ fiindcă Ea este obârșia și cauza a toată existența, cuprinzându-le pe toate într-un mod mai presus de ființă, într-o îmbrățișare necuprinsă.

Profeția viitoare a lui Isaia 11 exprimă conceptul ramură (*semah* – Is 11, 1), relaționându-l de Duhul lui Dumnezeu (Is 11, 2). Astfel, noul limbaj al creației în contextul imediat, vizează Conducătorul davidic Cel unic, Unul-Născut uns de către Duhul, Care va domni într-o dreptate absolută (Is 11, 2–5), iar cadrul uman și natural vor sălășlui în era paradisiacă (Is 11, 6–9), confirmând și faptul că Isaia vorbește eshatologic. În această repetare a Mlădiței (*semah*) Isaia a intenționat și o aluzie la 4, 2 unde utilizarea termenului ramură (*semah*) apare ca fiind unică. Ramura (*semah*) este un termen încărcat cu valențe mesianice putând fi văzut din modul în care profeții de mai târziu preiau această temă (Ier 23, 5; 33, 15; Zah 3, 8; 6, 12).

În cap. 26 al cărții lui Isaia, ni se oferă varietatea formelor convenționale, dar în cele din urmă, aceasta rezultă într-o înaltă prezentare teologică dedicată celor credincioși, care dau mărturie despre efectul izbăvitor a lui Yahwe, simțind totuși încă întreaga greutate a judecății umane și divine. Izbăvirea lui Dumnezeu a fost experiată pe deplin, iar prezența Sa este mărturisită. Cu toate acestea, izbăvirea de pe urmă este descrisă în termeni care transcend orice experiență, cap. 25 relatând despre viața fără de moarte, în timp ce capitolul 26 despre învierea trupurilor realizată de *Ruah Hakodeș* la o viață nouă, chiar și după suferința morții.

Această venire a Duhului are în sine și o lucrare anastasică, reînviind întreaga făptură, dar și natura. În acest cadru isaianic, pacea, liniștea și încrederea devin factorii importanți ce constituie bunăstarea armonioasă pentru viață, ele reflectând relația corectă între Dumnezeu, omenire și natură. Avem în vedere o situație în care nu mai există dușmănie, ură, violență, frică, suferință sau neîncredere, nu mai există secetă, foamete, boală sau chiar moarte. Evident, acesta nu este rezultatul eforturilor omului, ci totul gravitează în puterea Duhului lui Dumnezeu (Is 32, 15). Cei care se

identifică cu lucrarea Duhului sunt oamenii legământului care trăiesc din dragostea lui Dumnezeu și în ascultare față de El. De fapt, această stare de bunăstare armonioasă transcende imaginația și filosofia umană asupra bunăstării sociale și naționale, dar și orice ideologie seculară asupra celui mai bun sistem social posibil sau al compoziției statului de bunăstare din prezent.

Tema teologică a cap. 40, identifică pe de o parte identitatea lui Yahwe ca și Creator al universului, iar pe de altă parte lucrarea restauratoare și purtarea de grijă a lui *Ruah Hakodeș* asupra creației. În ceea ce privește identitatea lucrării lui Yahwe demonstrează faptul că deși omenirea își poate făuri idoli pentru ea însăși (vers. 18–20), El a creat întregul univers (vers. 26–28) și este Dumnezeul Cel Viu, în comparație cu zeii făuriți care sunt doar zidiri pur lumești. Profetul Isaia clarifică în acest sens faptul că, Yahwe este suficient în Sine Însuși pentru a crea toate lucrurile (Is 40, 12–14). Acest context include termeni precum „înțelegeți", „instruiți", „iluminați" „învățat" și „cunoștințe", concepte asociate în mod normal în sfera inteligenței. Având în vedere acest lucru este evident că pasajul afirmă pe de o parte capacitatea lui Yahwe de a crea universul, dar pe de altă parte prin traducerea literală de către Textul Masoretic a conceptului *Ruah Yahwe*, se demonstrează că în contextul isaianic există și această lucrare a Duhului și purtarea de grijă asupra întregii creații.

Cea mai semnificativă este însă, legătura dintre Duhul Domnului Dumnezeu și actul ungerii lui Mesia (Is 61, 1–3). Relaționarea dintre Duhul lui Dumnezeu și a făgăduinței lui Mesia găsit în prima parte a cărții Profetului (Is 4, 2–4; 11, 1–2) este prezentă și în cea de-a doua (Is 42, 1), dar și în cea de-a treia (Is 61, 1–3). În toate, cadrul exegetic se deschide cu identitatea Persoanelor și a lucrării ce există între ele. În lucrarea sfințitoare a Duhului asupra lui Mesia este indicat faptul că Duhul este a treia Persoană din Treime trimisă asupra lui Mesia spre a-L înzestra cu potențialitățile Sale pnevmatofore, ca Acesta să poată săvârși lucrarea restauratoare a lumii. Așadar, a fi uns prin Duhul (Mesia, derivat din conceptul *masah*), înseamnă a fi purtător al Duhului lui Dumnezeu.

Mai mulți itemi din acest capitol localizează profeția în sfera eshatonului. Cel peste Care Duhul odihnește a fost uns pentru a proclama anul bunăvoinței Domnului și ziua răzbunării lui Dumnezeu, pentru a mângâia pe toți cei care jelesc Sionul (Is 61, 2). El va da bucurie și laudă în Sion, când mahala se va numi *stejari ai dreptății* (Is 6, 13; 61, 3), iar Dumnezeu va face un legământ veșnic cu ei (Is 61, 8).

Ungerea lui David prin Duhul lui Dumnezeu, grăbindu-se asupra lui (1 Rg 16, 13), este paradigmatică pentru ungerea Fiului lui Dumnezeu (Ps 2, 2; 110, 1). Axis mundi-ul acestor texte mesianice din Isaia este faptul că în fiecare context,

trei elemente sunt proeminente: Duhul lui Dumnezeu, Mesia și timpul. Astfel, Mesia care vine este privit ca unicul uns prin Duhul lui Dumnezeu și Care ne înalță în eshaton.

Prin urmare, în opera isaianică putem argumenta că aceste apelative sunt ascunse în al treilea, *Ruah Hakodeș* fiind Persoană ce Îi sunt atribuite înțelepciune și însușiri dumnezeiești, având atotprezență, atotputernicie și acțiune divină, Cel care „conservă” lumea, darul sfințeniei fiind caracteristica de bază a Acestuia.

Duhul este sursa darurilor spirituale, credinciosul putând fi părtaș în dezvoltarea darurilor sale. El poate fi ambițios în raport cu propriile daruri pentru a vedea că acestea sunt dezvoltate în mod corespunzător și că tot ceea ce săvârșește în această lume este din Dumnezeu (1 Cor 12, 31), în vederea dobândirii Împărăției cerurilor. A râvni darurile bune nu este o problemă, ci este auto-pregătire continuă și o laborioasă lucrare în a înconjura sinele cu suficientă credință pentru a putea primi harismele într-un cadru propice sfințeniei, căci Duhul Sfânt este suveran în dăruirea de daruri, dar în dezvoltarea lor El lucrează prin ființele umane cu dorințele, limitările, ambițiile lor având capacitatea de disciplina și de a transfigura condiția umană astfel încât aceasta să devină pnevmatoforă.

Biserica are credința că acțiunea Duhului lui Dumnezeu din Vechiul Legământ este acțiunea Persoanei a treia din Sfânta Treime, căci credem și în Duhul Sfânt, Domnul de viață făcătorul, Care din Tatăl purcede, Cel ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit, Care a grăit prin prooroci. Iar o retrospecție asupra doctrinei veterotestamentare cu privire la *Ruah Yahwe* sau *Ruah Hakodeș* ne dau imboldul de a vorbi despre Persoana Duhului Sfânt atât în opera isaianică, cât și în întreg corpusul veterotestamentar.

În concluzie, în opera isaianică putem vorbi despre Persoana Duhului Sfânt și nu rămânem tributari teologiei occidentale, care propovăduiește existența unei forțe, energii sau puteri a lui Dumnezeu, însă tema pnevmatologică isaianică proiectează și alte direcții de cercetare, dat fiind faptul că elementele conceptului *ruah* interferează zonele pnevmatologice și cele eshatologice, constituind un tărâm inepuizabil al temelor teologice.

BIBLIOGRAFIE

I. EDIȚII ALE SF. SCRIPTURI

Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. Karl Elliger și Wilhelm Rudolph (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1987).

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX, ed Alfred Rahlfs (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1935).

Biblia sau *Sfânta Scriptură*, ediția Sfântului Sinod (București: IBMO, 2018).

II. DICȚIONARE, ENCICLOPEDII LEXICOANE, CONCORDANȚE BIBLICE, CĂRȚI DE CULT

BAUER, W., DANKER, F.W., ARNDT, W.F., GINGRICH, F.W., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: The University of Chicago Press, 2000).

BOTTERWECK, Johannes, RINGRREN, Helmer, FABRY, Heinz-Josef, *Theological Dictionary of Old Testament* (Michigan: Grand Rapids, 2006).

BROWN, DRIVER, F. S. R., BRIGGS, C. A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (BDB) (Oxford, 1907).

Ceaslov (București: IBMO, 2012)

DESMOND, Alexander T., ROSNER, Brian S., *New Dictionary of Biblical Theology* (Grove: Inter Varsity Press, electronic ed., Downers, 2000).

FREEDMAN, David Noel, *The Anchor Bible Dictionary* 6 (New York: Doubleday, 1996).

FREEDMAN, David Noel, MYERS, Allen C., BECK, Astrid B., *Eerdmans Dictionary of the Bible* (Michigan: Grand Rapids, 2000).

GALE, Thomson, *Encyclopaedia Judaica*, vol. 17 (Jerusalem: Keter, 2007).

GLEASON, L. Archer, HARRIS, R. Laird, *Theological Wordbook of the Old Testament* (Chicago: Moody Press, 2002).

Liturghier (București: IBMO, 2012)

LOUW, Johannes P., NIDA, Eugene A., *Louw-Nida Greek-English Lexicon* (United States of America: United Bible Societies, 1996).

Minei pe Ianuarie, (București: IBMO, 2012).

Minei pe Februarie (București: IBMO, 2012).

Minei pe Mai (București: IBMO, 2012).

MORRISON MILLER, Daniel, *The New Thematic Concordance* (Scotland: Christian Focus Publication, 2005).

STOKES, G.T., *Sabellianism* in *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* (London: John Murray, 1991).

STRONG, James, *Strong's Lexicon* (Michigan: Grand Rapids, 2000).

SWANSON, James, *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)* (Oak Harbor: Logos Research Systems Inc., 1997).

WATTS, J. W., *A Survey of Syntax in the Hebrew Old Testament* (Michigan: Grand Rapids, 1964).

III. RESURSE IUDAICE

ARNOLD, Bill T., HESS, Richard S., *Ancient Israel`s History* (Michigan: Grand Rapids, 2014).

BEN DAVID, Eliyahu, BEN DAVID, Dawn, *Targum Isaiah in English with Paralell Jewish and Christian Texts,* (USA: Tsiyon Team, 2010).

ELLEDGE, C. D., *Resurrection of the Dead in Early Judaism 200 BCE – CE 200* (Oxford: University Press, 2017).

HENGSTENBERG, Ernst Wilhelm, *History Of The Kingdom Of God Under The Old Testament*, II (Edinburgh: T&T Clark, 1872).

JANOWSKI, Bernd, STUHLMACHER, Peter, *The Suffering Servant – Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources,* (Michigan: Grand Rapids, 2004).

JOHNSON, A. R., *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel* (Cardiff: University of Wales Press, 1949).

JOHNSON, A. R., *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel,* (North America: University of Wales Press, 1964).

JOHNSON, Paul, *O istorie a evreilor* (București: Humanitas, 2015).

KIMCHI, David, *The Hebrew Poetry on the Old Testament* (Chicago: University Press, 1912).

L'HEUREUX, C. E., *The Redactional History of Isaiah 5. 1–10. 4,* în *In the Shelter of Elyon: Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G. W. Alstrom* eds. W. B. Barrick, John R. Spencer, *JSOTSup* 31 (Sheffield: Academic Press, 2000).

MARMORSTEIN, A., *Studies in Jewish Theology*, (London: Oxford University Press, 1950).

MCNICOL, Allan J., „The Heavenly Sanctuary in Judaism: A Model for Tracing the Origin of an Apocalypse," *Journal of Religious Studies* 13:2 (1987).

MOORE, G.F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: the age of the tannaim* (Cambridge: Harvard University Press, 1972).

NEUSNER, Jacob, *Isaiah in the Talmud and Midrash – A source Book, part B: The Later Midrash-Compilations and the Bavli* (United States of America: University Press of America, 2007).

NEUSNER, Jacob, *The Talmud of Babylonia: Sotah* (United States of America: University of South Florida, 1994).

NICKELSBURG, George W. E, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Inter-testamental Judaism and Early Christianity* (Cambridge: Harvard University Press, 2006).

PEDERSEN, J., *Israel and its life and culture* (London: Oxford University Press, 1926).

PHILO OF ALEXANDRIA, *De Specialibus Legibus* (Harvard: University Press, 1999).

UNTERMAN, Alan, *Jews: Their Religious Beliefs and Practices,* (London: Routledge & Kegan Paul, 1999).

WIDENGREN, G., *The King and the Tree of Life in ancient Near Eastern Religion* (Uppsala: Lundequistska, 1951).

WIDENGREN, G., *Yahwe`s Gathering of the Dispersed* (Sheffield: Academic Press, 1984).

WOLFSON, H.A., *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 (England: Harvard University Press, 1947).

IV. RESURSE PATRISTICE

AUGUSTIN, *City of God* (Peabody: Hendrickson Publishers Inc., 2009).

BEDA VENERABILUL, *On the Tabernacle* (Liverpool: Liverpool University Press, 1994).

CAESARIUS AL ARLESULUI, *One Holy Spirit*, în *ACCS* 10 (Downers Grove: InterVarsity Press, 2004), 104.

EUSEBIUS OF CAESAREA, *Christianity and Judaism,* (Detroit: Wayne State University Press, 1992).

EUSEBIUS OF CAESAREA, *Commentary on Isaiah* (Michigan: InterVarsity Press, 2013).

EUSEBIUS OF CAESAREA, *The Proof of the Gospel* (New York: MacMillan, 2013).

FOTIE AL CONSTANTINOPOLULUI, *Mistagogia Duhului Sfânt*, (Iași: Polirom, 2013), 93–4.

FULGENTIUS AL RUSPEI, *Trinitarian Relationships. To Peter on the Faith*, ACCS 10 (Downers Grove: InterVarsity Press, 2004), 64.

HIPOLIT DE POTTIER, *Fragments from Commentaries*, în *ANFC* 5 (Michigan: Grand Rapids, 1986).

IERONIM, *Commentary on Isaiah*, în ANFC 68 (New York: Paulist Press, 2015).

IERONIM, *On the Psalms*, în *FC* 1 (Washington: The Catholic University Press, 1966).

ISAAC OF NINEVEH, *Mystic Treatise* (Amesterdam: Koninklijke Akademie Van Wettenschapen, 1923).

ORIGEN, *Din Lucrările exegetice la Vechiul Testament*, în *PSB* 6 (București: IBMO, 1981).

ORIGEN, *Filocalia lui Origen*, în *PSB* 9 (București: IBMO, 1982).

ORIGEN, *Homilies on Numbers* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2009).

ORIGEN, *On First Principles* (Oxford: University Press, 2017).

SF. AFRAAT SIRIANUL, *Selected Demonstration*, NPNFC 13 (Michigan: Grand Rapids, 1976).

SF. AMBROZIE AL MILANULUI, *On the Holy Spirit*, în *NPNFC* 10 (Michigan: Grand Rapids, 1979).

SF. AMBROZIE AL MILANULUI, *Selected Works and Letters. On the Christian Faith*, în *NPFNC* 10 (Michigan: Grand Rapids, 1987).

SF. AMBROZIE AL MILANULUI, *Theological and Dogmatic Works. The Mysteries, The Holy Spirit, The Incarnation, and The Sacraments*, în *ANFC* 44 (Washington: Catholic University Press, 2017).

SF. AMBROZIE CEL MARE, *Tâlcuiri la Facere* (Galați: Cartea Ortodoxă, 2009).

SF. ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt despre Întruparea Cuvântului* (București: IBMO, 1987).

SF. ATANASIE CEL MARE, *Selected Works and Letters. On Luke*, în *NPNFC* 4 (Michigan: Grand Rapids, 1975).

SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Commentary on Isaiah* (Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2008).

SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Commentary on the Gospel of Saint Luke* (New York: Studion Publishers, 1983).

SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Despre Sfânta Treime* în *PSB* 38 (București: IBMO, 1994).

SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Catechetical Lectures*, în *NPFNC* 7 (Michigan: Grand Rapids, 2014).

SF. CLEMENT ALEXANDRINUL, *Pedagogul*, în *PSB* 4 (București: IBMO, 1982).

SF. CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele*, în *PSB* 5 (București: IBMO, 1982).

SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Ierarhia Cerească* (București: Paideia, 1996).

SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Numirile Divine* (București: Paideia, 1999).

SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Numele Dumnezeiești. Teologia Mistică* (Iași: Polirom, 2018).

SF. EFREM SIRUL, „Saint Ephrem`s Commentary on Tatian`s Diatessaron," *Journal of Semitic Studies* 2 (1993).

SF. EFREM SIRUL, *Hymns on the Nativity* (New York: Paulist Press, 1989).

SF. GRIGORE CEL MARE, *Forty Gospel Homilies* (Michigan: Cistercian Publications, 1990).

SF. GRIGORE CEL MARE, *The Homilies of Saint Gregory the Great on the Book of the Prophet Ezekiel* (Etna: Center for Traditionalist Orthodox Studies, 1990).

SF. GRIGORE DE NAZIANZ, *Cele Cinci Cuvântări Teologice* (București: Anastasia, 1993).

SF. GRIGORE DE NAZIANZ, *Oration on Pentecost*, în *ANFC* 7 (Washington: Catholic University Press, 2003).

SF. GRIGORE DE NAZIANZ, *Oration XXXIV. On the arrival of the Egyptians*, în *NPNFC* 7 (Michigan: Grand Rapids, 1974).

SF. GRIGORE DE NAZIANZ, *The Homilies of Saint Gregory the Great on the Book of the Prophet Ezekiel* (Center for Traditionalist Orthodox Studies, 1990).

SF. GRIGORE DE NYSSA, *Commentary on the Song of Songs*, (Brookline: Hellenic College Press, 1987), 224–5.

SF. GRIGORE DE NYSSA, *Despre viața lui Moise* (București: IBMO, 1987); SF. GRIGORE DE NYSSA, *Scrieri II* (București: IBMO, 1998).

SF. GRIGORE DE NYSSA, *Dogmatic treatises: Against Eunomius*, NPFNC 5 (Michigan: Grand Rapids, 1987), 64.

SF. GRIGORE PALAMA, *The One Hundred and Fifty Chapters* (Toronto: Pontifical Institut of Medieval Studies, 1988).

SF. IOAN CASIAN, *Convorbiri duhovnicești*, în *PSB* 54 (București: IBMO, 2004).

SF. IOAN CASSIAN, *Conferences and Institutes. The Third Conference of Abbot Theonas*, în *NPFNC* 11 (Michigan: Grand Rapids, 1978).

SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica* (București: IBMO, 2005).

SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariu la Isaia* (Iași: Doxologia, 2013).

SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariu la Isaia* (Iași: Doxologia, 2013).

SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Homilies on the Gospel of John*, în *NPNFC* 14 (Michigan: Grand Rapids, 1975).

SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Homilies on the Statues*, în *NPFNC* 9 (Michigan: Grand Rapids, 1975).

SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Epistola către Galateni a Sfântului Apostol Pavel* (Iași: Apa Vieții, 2012).

SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere*, în *PSB* 21 (București: IBMO, 1987).

SF. IOAN GURĂ DE AUR, *On the Incomprehensible nature of God*, în *FC* 72 (Washington: The Catholic Uiniversity Press, 1988).

SF. IRINEU DE LYON, *Against Haeresis* (New York: Christian Literature Publishing, 1885).

SF. IRINEU DE LYON, *Proof of the Apostolic Preaching* (United States of America: Beloved, 2015).

SF. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Dialog cu iudeul Tryfon*, în *PSB* 2 (București: IBMO, 1980).

SF. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Dialogue with Trypho*, în *NPNFC* 1 (Michigan: Grand Rapids, 1987).

SF. MACARIE EGIPTEANUL, *Omilii duhovnicești*, în *PSB* 34 (București: IBMO, 1992).

SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, în *PSB* 80 (București: IBMO, 2006).

SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Cele patru sute capete despre dragoste*, în *Filocalia*, 2 (București: Humanitas, 2005).

SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, Filocalia 3 (București: Humanitas, 2005).

SF. NICETA DE REMESIANA, *Opere* (București: Sophia, 2009).

SF. SERAFIM DE SAROV, *Un Serafim printre oameni* (Galați: Cartea Ortodoxă, 2005).

SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Imne, Epistole și Capitole* (Sibiu: Deisis, 2001).

SF. VASILE CEL MARE, *Comentariu la Cartea Profetului Isaia* (București: Basilica, 2009).

SF. VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh*, în *PSB* 12 (București: IBMO, 1988).

SF. VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaimeron și Omilii la Psalmi* (București: IBMO, 1986).

SF. VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaimeron*, în *PSB* 12 (București: IBMO, 1986).

SF. VASILE CEL MARE, *On the Spirit*, în *NPFNC* 8 (Michigan: Grand Rapids, 1975).

V. COMENTARII BIBLICE

ACKROYD, P.K., *Isaiah 1–12: Presentation of a Prophet* (Leiden: Brill, 1978).

BALDWIN, Joyce G., *Haggai, Zechariah, Malachi; A Introduction And Commentary* (Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1972).

BALTZER, Klaus, *A Commentary on Isaiah 40–55* (Minneapolis: Fortress Press, 2001).

BARNES, Albert, *Commentary on Psalms* (Peabody: Hendrickson, 1870).

BARNES, Albert, *Commentary on Galatians* (Peabody: Hendrickson, 1870).

BARNES, Albert, *Commentary on Isaiah*, (Peabody: Hendrickson, 1870).

BEALE, G.K., CARSON, D.A., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Michigan: Baker Publishing Group, 2007).

BEARE, F. W., *The First Epistle of Peter* (Oxford: Basil Blackwell, 1970).

BENSON, Joseph, *Commentary on the Old and New Testament* (Toronto: Patristic, 2019).

BEUKEN, Willem A. M., *Historical Commentary on the Old Testament: Isaiah II* (Leuven: Peeters, 2000).

BLAISING, Craig, *Malachi – Commentary on the Hole Bible* (Wheaton: Victor Books, 1985).

BLENKINSOPP, J., *Isaiah 1–39: A new translation with introduction and commentary* (London: Yale University Press, 2008).

BLENKINSOPP, Joseph, *The Anchor Yale Bible, Isaiah 1–39* (London: Doubleday, 2000).

BLENKINSOPP, Joseph, *The Anchor Yale Bible, Isaiah 40–55* (London: Doubleday, 2002).

BLENKINSOPP, Joseph, *The Anchor Yale Bible, Isaiah 56–66* (London: Doubleday, 2003).

BLOOMBERG, Craig, *The Historical Reliability of John`s Gospel*, (Downers Grove: InterVarsity, 2001).

BRAUN, John A., *Isaiah 40–66* (United States of America: Northwestern, 2011).

BROWN, Raymond E., FITZMYER, Joseph A., MURPHY, Roland E., CARM, O., *Introducere și Comentariu la Sfânta Scriptură – Literatura Profetică* (Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2009).

BRUEGGEMANN, Walter, *Isaiah 40–66* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1998).

BUCHANAN GRAY, George D.D., LITT, D. *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Isaiah* (New York: Charles Scribner`s Sons, 1912).

BUCHANAN GRAY, George, D.D., LITT, D., *The International Critical and Exegetical Commentary- The Book of Isaiah* (Edinburgh: T.&T. Clarke, 1912).

BULLINGER, Ethelbert William, *Commentary on Ezekiel* (Peabody: Hendrickson, 1922).

BULTEMA, Harry, *Commentary on Isaiah* (United States of America: Grace Publications Inc., 2002).

CALVIN, John, *Commentaries on the Book of Jousha* (Michigan: Grand Rapids, 2005).

CALVIN, John, Commentary *on Isaiah* 2 (Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1999).

CHILDS, Brevard S., *Isaiah*, (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001).

CLARKE, Adam, *Commentary on Galatians* (Albany: Logos Library System, 1999).

CLARKE, Adam, *Commentary on Isaiah* (Albany: Logos Library System, 1999).

CLARKE, Adam, *Commentary on Numbers* (Albany: Ages Software, 1999).

CLEMENTS, R.E., *The New Century Bible Commentary Isaiah 1–39* (Michigan: Eerdmans, 1981).

CLENDENEN, E. R., *Isaiah 1–39* (New York: B&H Publishing Group, 2007).

CONSTABLE, Thomas L., *Notes on Isaiah* (Chicago: Moody Press, 2002).

CONSTABLE, Thomas, *Commentary on Isaiah* (Peabody: Hendrickson, 2012).

CONSTABLE, Thomas, *Commentary on Zecariah* (Peabody: Hendrickson, 2012).

CONSTABLE, Thomas, *Commentary on Micah* (Peabody: Hendrickson, 2012).

DAVIDS, Peter H., *The New International Commentary on the New Testament: The First Epistle of Peter*, (Michigan; Grand Rapids, 1990).

de LAGARDE, P. A., *Kritische Anmerkungen zum Buche Isaias* (Göttingen: Kaestner, 1878).

DELITZSCH, F., *Commentary on the Old Testament – Isaiah* (Michigan: Grand Rapids, 1986).

DESILVA, David A., *The New International Commentary on the New Testament: The Letter to the Galatians*, (London: Eerdmans, 2018), 475.

DRECHSLER, Moritz, *Prophet Jesaja* (Berlin: Gustav Schlawitz, 1851).

ENGNELL, I., *The Call of Isaiah* (Uppsala: Lundequistska, 1949).

FLEMMING, Donald C., *Commentary on Ezekiel* (Winterbourne: Ontario, 2005).

FREEHOF, Solomon, *Book of Isaiah: A Commentary (The Jewish Commentary for Bible Readers)* (New York: Union of American Hebrew Congregations, 1892).

FRIESEN, Ivan D., *Isaiah* (United States of America: Herald, 2009).

GARDNER, Paul, *Exegetical Commentary on the New Testament: 1 Corinthians* (Michigan: Zonervan, 2018).

GILL, John, *Commentary on Haggai* (Winterbourne: Ontario, 1999).

GILL, John, *Commentary on Isaiah* (Winterbourne: Ontario, 1999).

GILL, John, *Commentary on Ezekiel* (Winterbourne: Ontario, 1999).

GILL, John, *John Gill's Exposition on the Whole Bible, Old Testament – Psalms* (Peabody: Hendrickson, 1999).

GOLDINGAY, John E., *Word Biblical Commentary – Daniel* (Michigan: Grand Rapids, 1996).

GUZIK, David, *Commentary on Galatians* (Germany: Siegen, 2003).

GUZIK, David, *Commentary on Isaiah* (Germany: Siegen, 2003).

HAILEY, Homer, *A Commentary on Isaiah: with Emphasis on the Messianic Hope* (New York: Zondervan, 1992).

HARTLY, John E., *The Book of Job* (Michigan: Grand Rapids, 1988).

HENDRIKSEN, W., *New Testament Commentary: Galatians, Ephesians, Philippians, Collosians and Philemon,* (London: Baker Pub Group, 2002).

HENSTENBERG, E.W., *Christology of the Old Testament and a Commentary on the Messaianic Predictions* (Edinburgh: T.&T Clarke, 1998).

HERBERT, A. S., *The Book of the Prophet Isaia 40–66*, (United States of America: Cambridge University Press, 2008).

HITZIG, Ferdinand, *Der Prophet Jesaja* (Heidelberg: Universitätsbuchhändler, 1833).

HUGHES, P. E., *Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Michigan: Grand Rapids, 1990).

HUGHES, R. Kent, *Hebrews. An Anchor for the Soul* (Downers Grove: Crossway, 2015).

Ibn EZRA, Abraham, *Commentary of Ibn Ezra on Isaiah*, II (London: The Society Of Hebrew Literature, 1873).

Ibn EZRA, Abraham, Commentary *on Psalms*, (Hardcover: Library of Jewish Intellectual History, 1873).

Ibn EZRA, Abraham, *The Commentary of Abraham Ibn Ezra on the Pentateuch: Deuteronomy 21, 13*, 5 (United States of America: KTAV, 2003).

Ibn EZRA, Abraham, *The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah* (London: InterVarsity Press, 1873).

JACOB, Edmond, *Esaïe 1–12* (Geneve: Labor et Fides, 1987).

JAMIESON, R., FAUSSET, A.R., BROWN, A.R., BROWN, D., *A commentary, critical and explanatory, on the Old and New Testaments – Isaiah* (Oak Harbor: Peabody, 1997).

JAMIESON, Robert, FAUSSET, A. R., BROWN, David, *Critical and Explanatory Commentary on the Whole Bible* (Peabody: Hendrickson, 1996).

JOHNSON, Dan G., *From chaos to restoration. A Integrative Reading of Isaiah 24–27* (Sheffield: Academic Press, 1988).

KAISER, Otto, *Isaiah 1–12. A Commentary* (Philadelphia: Westminster Press, 1983).

KAISER, Otto, *Isaiah 13–39. A Commentary* (Philadelphia: Westminster Press, 1974).

KEIL, C.F., DELITZSCH, F., *Commentary on the Old Testament. Judges* (Michigan: Grand Rapids, 1986).

KEIL, C.F., DELITZSCH, F., *Commentary on the Old Testament. Isaiah* (Michigan: Grand Rapids, 1986).

KEIL, C.F., DELITZSCH, F., *The Twelve Minor Prophets* (Michigan: Grand Rapids, 1986), 234.

KIDNER, Derek, *An Introduction and Commentary – Genesis* (Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1967).

KIDNER, Derek, *Psalms 73–150: A Commentary* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1975).

KIMCHI, David, *The Commentary of David Kimchi on Isaiah* (New York: Columbia University Press, 1926).

KISSANE, Edward J., *The Book of Isaiah, translated from a crtically revised Hebrew text with commentary*, vol. 1 (Dublin: Brown and Nolan, 1943).

KNIGHT, George A. F., *International Theological Commentary: Isaiah* (Michigan: Grand Rapids, 1985).

KNIGHT, George A. F., *Servant Theology. A Commentary on the Book of Isaiah 40–55* (Michigan: Grand Rapids, 1984).

KNOBEL, Karl August, *Commentary on the Prophet Isaiah* (Kuryef. exeget. Handb. z. A. T., 1861).

KRETZMANN, Paul E., *Commentary on Galatians 5* (Winterbourne: Ontario, 1923).

LEUPOLD, H.C., *Exposition of Genesis* I (Michigan: Grand Rapids, 2005).

LUZZATTO, Samuel Davide, *Il Profeta Isaia volgarizzato e comentato* (Padova: Antonio Bianchi, 1867).

MACARTHUR, John, *The MacArthur New Testament Commentary: Galatians* (Chicago: Moody, 1987).

MAIER, Gerhard, *Evanghelia după Ioan* (Germania: Korntal, 1999).

MAIER, Gerhard, *Evanghelia după Matei* (Germania: Korntal, 2000).

MATTHEW, Henry, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible: Complete and Unabridged in One Volume* (Peabody: Hendrickson, 1996).

MATTHEW, Henry, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible: Complete and Unabridged in One Volume: Galatians* (Hendrickson: Peabody, 1996).

MATTHEW, Henry, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible: Haggai* (Hendrickson: Peabody, 1996).

MATTHEW, Henry, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible: Isaiah* (Peabody: Hendrickson, 1996).

MAUCHLINE, J., *Isaiah 1–39* (New York: Macmillan, 1962).

MCKENZIE, John L., *Second Isaiah: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, în *Anchor Bible* 20 (New York: Doubleday 1965).

MCKINION, Steven A., *Ancient Christian Commentary on the Scripture- Isaiah 1–39* (Illionis: Intervarsity Press, 2004).

MCKINION, Steven A., *Isaiah 1–39*, în *ACCS* 10 (Illionis: Intervarsity Press, 2004).

MELUGIN, Roy F., *The Book of Isaiah and the Construction of Meaning,* in Craig C. Broyles, Craig A.Evans, *Writing and Reading The Scroll of Isaiah,* 1 (New York: Brills, 1997).

MISCALL, Peter D., *Isaiah* (Sheffield: Phoenix Press, 2006).

MITCHELL, Hinckley G., *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai and Zechariah* (Washington: Source Digital Publishing Group, 2019).

MOO, Douglas J., *Galatians* (Michigan: Grand Rapids, 2013).

MOTYER, J. Alec, *Tyndale Old Testament Commentaries. Isaiah: an Introduction and Commentary*, (Downers Grove: Intervarsity Press, 2009).

OSWALT, J. N., *The Book of Isaiah. Chapters 1–39* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986).

OSWALT, John N., *The Book of Isaiah 40–66* (Michigan: Grand Rapids, 1998).

OSWALT, John N., *The Book of Isaiah. Chapters 1–39* (Michigan: Grand Rapids, 1986).

PETT, Peter, *Commentary on Isaiah 26, 7–21* (Hendrickson: Peabody, 2013).

PHILLIPS, John, *Exploring the Epistle of Jude. An Expository Commentary* (Michigan: Grand Rapids, 2004).

PHILLIPS, Richard D., *Reformed Expository Commentary: Hebrews* (New Jersey: P&R Publishing Company, 2006).

RÖMER, Thomas C., *Formation and Intertextuality in Isaiah 24–27* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013).

SAILLHAMER, John, *Genesis Unbound* (Sisters, Oregon: Multnomah Books, 1996).

SAWYER, F.A., *Isaiah* vol. 1 (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001).

SCHREINER, Thomas R., *Exegetical Commentary on the New Testament: Galatians* (Michigan: Grand Rapids, 2010).

SCOTT, R.B.Y, *Introduction and Exegesis of the Book of Isaiah, Chapters 1–39* (Nashville: Abingdon, 1956).

SEITZ, C. R., *Isaiah 40–66* (Louisville: John Knox Press, 1993).

SEITZ, Christopher R., *Isaiah 1–39. A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville: John Knox Press, 1993).

SELWYN, E. G., *The First Epistle of Peter* (London: Macmillan, 1946).

SKINNER, John, *The Book of the Prophet Isaiah* (Cambridge: University Press, 1896).

SMART, J., *History and Theology in Second Isaiah* (Philadelphia: Westminster Press, 1965).

SMITH, Gary, *Isaiah 1–39*, în NAC 15A. (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2007).

SPENCE-JONES, H.D.M, *The Pulpit Commentary: Judges* (Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc., 2004).

SPENCE-JONES, H.D.M., *The Pulpit Commentary: Isaiah* (Bellingham: Logos Research Systems, Inc., 2004).

SPURGEON, Charles Hadden, *Spurgeon's Verse Expositions of the Bible-Psalms* (Peabody: Hendrickson, 2011).

VANHOYE, Albert, WILLIAMSON, Peter S., *Galatians* (Michigan: Grand Rapids, 2019).

VERMEYLEN, Iosia J., *Du Prophète Isaïe à L' Apocalyptique* (Paris: Gabalda Études Bibliques, 1989).

WATTS, J. D. W., *Isaiah 1–33* WBC 24 (Nashville: Thomas Nelson, Inc., 2005).

WATTS, J. D. W., *Isaiah 34–66*, în WBC 25 (Nashville: Thomas Nelson, 2005)

WATTS, J.D.W, *Vision and Prophecy in Amos* (Leiden: Brill, 1958).

WESTERMANN, Claus, *Isaiah 40–66. A Commentary* (Philadelphia: Westminster Press, 1969).

WIDYAPRANAWA, S. H., *The Lord Is Savior: Faith in National Crisis: A Commentary on the Book of Isaiah 1–39* (Michigan: Grand Rapids, 1990).

WILDBERGER, Hans *Isaiah 13–27* (Minneapolis: Fortress Press, 1997).

WILDBERGER, Hans, *Isaiah 1–12, A Commentary* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1991).

WILLIAMSON, H.G.M., *A Critical and Exegetical Commentary: Isaiah 6–12* (New York: Bloomsbury, T&T Clark, 2018).

WILLIAMSON, H.G.M., *The Book Called Isaiah* (New York: Oxford University Press, 2009).

YOUNG, E. J., *The Book of Isaiah* I (Grand Rapids: Eerdmans, 1972).

ZIEGLER, J., *Das Buch Isaias* (Würzburg: Echter, 1948).

VI. CĂRȚI DE SPECIALITATE

BĂDILIȚĂ, Cristian, et al., *Septuaginta*, vol. 6/1 (București: Polirom, 2011).

BEALE, G. K., *A New Testament Biblical Theology. The Unfolding of the Old Testament in the New* (Michigan: Grand Rapids, 2011).

BEL, Valer, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2010).

BEL, Valer, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. Premise Teologice* 1 (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2004).

BITTENHARD, Hans, *The Celestial world in early Christianity and late Judaism* (Germany: Tübingen, 1951).

BLOESCH, Donald G., *The Holy Spirit – Works and Gifts* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2000).

BOBRINSKOY, Boris, *Împărtășirea Sfântului Duh* (București: IBMO, 1999).

BOBRINSKOY, Boris, *Taina Preasfintei Treimi* (București: IBMO, 2005).

BRUCE, F. F., *The Spirit in the Apocalypse. Christ and the Spirit* (Cambridge: Universiy Press, 1973).

BURROWS, Millar, *The Dead Sea Scrolls* (Hardcover: Gramercy Publishing Company, 1986).

BUXBAUM, Yitzhak, *The Life and Teachings of Hillel* (New York: Rowman&Littlefield, 2008).

CHEYNE, Thomas Kelly, *The Prophecies of Isaiah* (London: Kegan Paul, Trench, &Co., Paternoster Square, 1889).

CHIRILĂ, Ioan, *Cartea Profetului Osea. Introducere, Traducere, Comentariu și Teologia cărții* (Cluj-Napoca: Limes, 1999), 104.

CHIRILĂ, Ioan, *Fragmentarium exegetic filonian* (Cluj-Napoca: Limes, 2002).

CLEMENT, Arthur J., *Pentecost or Pretenses: an Examination of the Pentecostal and Charismatic Movements* (Milwaukee, Wis.: Northwestern, 1981).

COMAN, Constantin, *Erminia Duhului* (București: Bizantină, 2002).

DAVID, P.I., *Călăuză Creștină – Sectologie* (Episcopia Argeșului, Curtea de Argeș, 1994).

DAVIS, John J., *Paradise to Prison* (Grand Rapids: Baker, 1975).

DENNEY, Loleen, *Ruach Hakodesh – The Holy Spirit. Just Who Is He?* (United States of America: Pinedale, 2008).

DIAMOND, James Arthur, *Maimonides, Spinoza, and Buber Read the Hebrew Bible: The Hermeneutical Keys of Divine „Fire" and „Spirit" (Ruah)* (Chicago: University of Chicago Press, 2011).

DUNN, James D.G., *Baptism in the Holy Spirit: A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in relation to Pentecostalism today* (Philadelphia: Westminster, 1970).

DUNN, James D.G., *Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament* (United States of America: Wm. B. Eerdmans, 1997).

EICHRODT, Walther, *Theology of the Old Testament*, vol. 2 (Great Britain: Redwood Press, 1972).

EVANS, Craig A., *To See and Not Perceive. Isaiah 6, 9–10 in Early Jewish and Christian Interpretation* (Sheffield: Academic Press, 1989).

FEE, Gordon D., *God`s Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody: Hendrikson, 1994).

FERGUSON, Sinclair B., *God`s Empowering Presence. Contours of Christian Theology* (Downers Grove: InterVarsity, 1996).

FILORAMO, Giovanni, *A History of Gnosticism* (Oxford: Basil Blackwell, 1990).

FISCHER, R.W., *The Herald of Good News in Second Isaiah* (Pittsburgh: James Muilenburg, 1977).

FLEW, R. N., *Jesus and His Church. A Study of the Idea of the Ecclesia in the New Testament* (United States of America: Epworth Press, 2009).

FREDRICKS, Gary, *Holy Spirit in the OT* (Nairobi: Nairobi, 1988).

FRENCH, Donald W., *The Holy Spirit of God,* (Downers Grove: Bloomington, 2009).

GEISLER, Norman L., *Systematic Theology in one Volume* (Michigan: Grand Rapids, 2011).

GIGNILLIAT, Mark S., *Karl Barth and the Fifth Gospel: Bart`s theological exegesis of Isaiah* (England: Ashgate, 2009).

GILLEY, Gary E., *A Study of Holy Spirit* (Springfield: Southern View Chapel, 2001).

GILLEY, Gary E., *Pneumatology. A Study of the Holy Spirit* (Springfield: Southern View Chapel, 2010).

GRANT, Michael, *The History of Ancient Israel* (New York: Weidenfeld & Nicolson, 2012).

GRIFFITH, Thomas, *The Holy Spirit of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1913).

GROMACKI, Robert, *The Holy Spirit* (Nashville:Word, 1999).

GUTHRIE, Donald, *New Testament Theology* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1981).

HAMILTON JR., James M., *God`s Indwelling Presence. The Holy Spirit in the Old & New Testament* (Nashville: B&H Publishing Group, 2006).

HERDER J.G, *The Spirit of Hebrew Poetry*, I (Burlington: Edward Smith, 1833).

HILDERBRANDT, Wilf, *An Old Testament Theology of the Spirit of God* (Massachusetts: Hendrickson, 1995).

HINSON, David F., *Theology of the Old Testament* (Great Britain: British Library, 2001).

HOGETERP, Albert L.A., *Expectations of the End. A Comparative Traditio-Historical Study of Eschatological, Apocalyptic and Mesianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament* (Boston: Brill, 2009).

HUMPREY, Edith M., *The Holy Spirit and the Human Spirit* (Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2006).

KAISER, Jr., Walter C., *Malachi: God's Unchanging Love* (Grand Rapids: Baker, 1984).

KING, Karen L., *What is Gnosticism?* (Harvard: University Press, 2003).

KOHLER, K., *Jewish Theology* (New York: Macmillan, 1918), 230.

KREISEL, H., *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy,* (Dordrecht: Kluwer, 2001).

KUYPER, Abraham, *The Work of the Holy Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1900).

LAMPE, G. W. H., *Holy Spirit*, în *Dictionary of the Bible* (Edinburgh, 1963).

LETHAM, Robert, *The Holy Trinity in Scripture, History, Theology and Worship* (New Jersey: P&R Publishing Company, 2004).

LINDSLEY, Art, *Gifts of the Spirit in the Old Testament* (Canada: Institute for Faith, Work and Economics, 1995).

LYS, Daniel, *« Ruach » le souffle dans l'Ancien Testament, enquète anthropologique à travers l'histoire d'Israel* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962).

MARTIN, L. R., *A Biblical Theology of the Holy Spirit* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

MEAD, James K, *Biblical Theology. Issues, Methods and Themes* (London: Westminster John Knox Press, 2007).

MENZIES, William W., MENZIES, Robert P., *Spirit and Power: Foundations of Pentecostal Experience* (Zondervan, 2000).

MIHĂILĂ, Alexandru, *(Ne)lămuriri din Vechiul Testament mici comentarii la mari texte* (București: Nemira, 2011).

MOUNCE, R. H., *The Book of Revelation* (Michigan: Grand Rapids, 1977).

NEAGA, Nicolae, *Hristos în Vechiul Testament* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2007).

NELLAS, Panayotis, *Omul – animal îndumnezeit* (Sibiu: Deisis, 2005).

NEVE, Lloyd R., *The Spirit of God in the Old Testament* (Cleveland: CPT Press, 2011).

NEVE, Lyod R., *The Spirit of God in the Old Testament* (Cleveland: CPT Press, 2011).

NIELSEN, K., *There is Hope for a Tree* (Sheffield: Academic Press, 1989).

OTTO, Rudolph, *The Idea of the Holy* (London: Oxford University Press, 1923).

PACHE, René, *The Person and Work of the Holy Spirit* (Chicago: Moody Press, 1954).

PELIKAN, Jaroslav, *Montanism and Its Trinitarian Significance, Church History* (Cambridge: University Press, 1956).

PETERCĂ, Vladimir, *Mesianismul în Biblie*, (Iași: Polirom, 2003).

PETTEGREW, Larry, *The New Covenant Ministry of the Holy Spirit* (Kregel: Grand Rapids, 2001).

PLATON, *Republica*, *Opere* (București: Ed. Științifică și Enciclopedică, 1986).

POPOVICI, Iustin, *Credința ortodoxă și viața în Hristos* (Galați: Bunavestire, 2003).

PRILIPCEANU, Cristian, *Teologia numelor divine din Vechiul Testament* (Iași: Doxologia, 2014).

PRITCHARD, Ray, *Names of the Holy Spirit* (Chicago: Moody Press, 1995).

PUBLII VIRGILII MARONIS, *Opera: Ecloga* (Mannhemmii: Cura & Sumptibus Societatis litteratae, 1779).

RICHEY, Lola, *Understanding the Holy Spirit – The Holy Spirit Made Easy* (United States of America: Tyndale House Publishers, 2007).

RIEBER, R. W., *Wilhelm Wundt and the Making of a Scientific Psychology* (New York: Plenum Press, 1980).

RINGGREN, Helmer, *The Messiah in the Old Testament* (United States of America: SCM Press, 1967).

RINGRREN, H., *Word and Wisdom: studies in the hypostatization of divine qualities and functions in the ancient Near East* (Michigan: Grand Rapids, 1947).

ROSE, W. H, *Zemah and Zerubbabel: Messianic Expectations in the Early Postexilic Period* (Sheffield: Academic Press, 2000).

RYRIE, Charles C., *The Holy Spirit* (Chicago: Moody Publishers, 1997).

RYRIE, Charles, *The Holy Spirit* (Chicago: Moody Press, 1965).

SCHWARZ, Hans, *The Human Being: a theological anthropology* (Cambridge: Eerdmans Publishing Co., 2013).

SELLIN, E., *Serubbabel* (Leipzig: A. Deichert, 1898).

SEMEN, Petre, „Prezența și lucrarea Duhului Sfânt în lume și în Biserică," în *Omagiul Prof. Pr. Dr. Nicolae Dură la 65 de ani* (Constanța: Ed. Arhiepiscopiei Tomisului și Dunării de Jos, 2006).

SEMEN, Petre, *Introducere în teologia profeților scriitori* (Iași: Trinitas, 2008).

SHEPHERD, Charles E., *Theological Interpretation and Isaiah 53, A Critical Comparison of Bernhard Duhm, Brevard Childs, and Alec Motyer* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2014).

SKARSAUNE, O., *In the Shadow of the Temple* (Downers Grove: InterVarsity, 2002).

SMALLEY, Likewise S. S., *The Paraclete: Pneumatology in the Johaninne Gospel and Apocalypse*, (Louisville: Westminster John Knox, 1996), 291.

SMART, J., *History and Theology in Second Isaiah* (Philadelphia: Westminster Press, 1965).

SMEATON, George, *The Doctrine of the Holy Spirit* (Carlisle: Banner of Truth, 1882).

SMITH, D.M., *The Theology of the Gospel of John* (Cambridge: University Press, 1995).

SPERRY CHAFER, Lewis, *Systematic Theology* 6 (Texas: Dallas Seminary Press, 1948).

STALLARD, Mike, *The Holy Spirit in the Old Testament* (Kregel: Grand Rapids, 2000).

STANLEY, Charles F., *Living in the Power of the Holy Spirit* (Nashville: Thomas Nelson, 2005).

STĂNILOAE, Dumitru, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea* (București: IBMO, 2005).

STĂNILOAE, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1–3 (București: IBMO, 2003).

SWEENEY, Marvin A., *Tanak. A Theological and Critical Introduction to the Jewish Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 2012).

SWINDOLL, Charles L., *Swindoll`s Living Insights. New Testament Commentary: Galatians. Ephesians* (New York: Tyndale House Publishers, 2015).

TABBERNEE, William, *Prophets and Gravestones: An Imaginative History of Montanists and Other Early Christians* (Peabody: Hendrickson, 2009).

THISELTON, Anthony C., *The Holy Spirit* (Michigan: Grand Rapids, 2013).

TORREY, R.A., *The Person and Work of the Holy Spirit*, (New York: Fleming H. Revel, 2000).

TREVETT, Christine, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy* (Cambridge: University Press, 1996).

TYLOR, E. B., *Animism. Reader in comparative religion: An anthropological approach* (IL: Row, Peterson, 1958).

VOLZ, Paul, *Der Geist Gottes* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1910).

von RAD, Gerhard, *Old Testament Theology*, vol. 2 (Louisville: Westminster John Knox Press, 1965).

von RAD, Gerhardt, *Old Testament Theology*, vol. 1 (Great Britain: Fletcher&Son Ltd., 1982).

VRIEZEN, T.C., *An Outline of Old Testament Theology* (Newton: Brandford, 1970).

WALVOORD, John F., *The Holy Spirit – A Comprenshive Study of the Person and Work of the Holy Spirit* (Michigan: Grand Rapids, 1991).

WARFIELD, B. B., *The Person and Work of the Holy Spirit* (New York: Amityville Calvary Press, 1997).

WELKER, Roy A., *Spiritual Values of the Old Testament* (Utah: Salt Lake City, 1952).

WILLIAMS, R., *Arius: heresy and tradition* (England: Eerdmans, 2002).

WOLFF, Hans Walter, *Anthropologie de L'Ancien Testament* (Geneve: Labor et Fides, 1974).

WONSUK, M., *Until the Spirit Comes- The Spirit of God in the Book of Isaiah* (Sheffield: Academic Press, 1999).

WOOD, Leon J., *The Holy Spirit in the Old Testament* (Zondervan: Wipf and Stock Publishers, 1998).

WRIGHT, Christopher J.H., *Knowing the Holy Spirit through the Old Testament* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2006).

ZIMMERLI, Walter, JEREMIAS, Joachim, *The Servant of God* (England: Wiph and Stock Publishers, 1965).

VII. STUDII DE SPECIALITATE

ABRUDAN, Dumitru, „Dreptatea și pacea în cartea Psalmilor," *ST* 7–8 (1963).

ANGEL, Hayyim, „Prophecy as Potential: The Consolations of Isaiah 1–12 in Context," *JBQ* 37.1 (2009).

BAKER, D. L., „The Interpretation of 1 Corinthians 12–14," *Evangelical Quaterly* 46.4 (1974).

BALDWIN, J. G., „Ṣemah as a Technical Term in the Prophets," *VT* 14 (1964).

BALOGH, Csaba, „Isaiah's Prophetic Instruction and the Disciples in Isaiah 8:16," *Vetus Testamentum* 63 (2013).

BARROIS, G., „Critical Exegesis and Traditional Hermeneutics: A Methodological Inquiry on the Basis of the Book of Isaiah," *St. Vladimir`s Theological Quarterly* 16 (1972).

BAUCKHAM, Richard J., „The Role of the Spirit in the Apocalypse," *The Evangelical Quaterly* 52.2 (1980).

BEGRICH, Joachim, „Studien zu Deuterojesaja," *ThB* 20 (1963).

BRIGGS, C. A., „The use of the רוּחַ in the Old Testament," *JBL* 19 (1900).

BUDA, J., „Semah Jahweh," *Bib* 20 (1939).

CAZELLES, H., „Qui aurait visé l'orgine de Isaie, II 2–5," *VT* 30 (1980).

CHIALDA, Mircea, „Îndatoriri moral-sociale după Decalog," *ST* 9–10 (1965).

CHIRICUȚĂ, Petre, „Și duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor," *BOR* 4 (1931).

CHIRILĂ, Ioan, „Componenta anastasică a persoanei umane," în *Sensul vieții, al suferinței și al morții* (Alba-Iulia: Reîntregirea, 2008).

CHIRILĂ, Ioan, „Cunoașterea lui Dumnezeu în Vechiul Testament prin teofanie și anghelofanie," în *AFTO Cluj-Napoca* I (1990–1992).

CHIRILĂ, Ioan, „Darurile lui Dumnezeu – harismele. Har și înviere în discursul profetic vechitestamentar," *CB* 1 (2010).

CROSS, F.M., „The Council of Yahweh in Second Isaiah," *JNES* 12 (1953).

CROSS, George, „The Function of the Holy Spirit," in *The American Journal of Theology* 18.4 (1914).

DAY, J., „A Case of Inner Scriptural Interpretation," *JTS* 31 (1980).

DAY, John *„טל אורת* in Isaiah 26, 19," *ZAW* 90 (1978).

DEL COLLE, Ralph, „The Holy Spirit: Presence, Power, Person," *Theological Studies* 62.2 (2001).

DENIO, F. B., „The Scriptural Teaching respecting the Holy Spirit," *Journal of Biblical Literature* 15.1–2 (1896).

FĂGĂRĂȘANUL, Lucian, „Duhul Sfânt în Vechiul Testament," *O* 4 (1984).

GITAY, Yehoshua, *A Study of the Texture of Isaiah*, în Craig C. Broyles, Craig A. Evans, *Writing and Reading The Scroll of Isaiah*, vol. 1 (New York: Brills, 1997).

GRAYSTON, K., „The Meaning of Parakletos," *Journal for the Study of the New Testament* 13 (1981).

HAUGHEY, John C., „Light of Truth and Fire of Love: A Theology of the Holy Spirit," *Anglican Theological Review* 80.4 (1998).

HILL, M., „Paul`s Concept of Enkrateia," *Reformer Theological Review* 36 (1977).

HUROWITZ, V.A., *Isaiah`s Impure Lips and Their Purification in Light of Akkadian Sources*, în *HUCA* 60 (1989).

IRVINE, S. A., „The Isaianic Denkschrift: Reconsidering an Old Hypothesis," *ZAW* 104 (1992).

IRWIN, William H., „Syntax and Style in Isaiah 26," *JBQ* 41 (1979).

JOURDAN, G. V., „Koinonia in 1 Corinthians 10, 16," *JBL* 67 (1948).

KAISER Jr., Walter C., „The indwelling presence of the Holy Spirit in the Old Testament," *Evangelical Quaterly,* 84.4 (2010).

KINGSBURY, E.C., „The Prophets and the Council of Yahweh," *JBL* 83 (1964).

LEISER, B. M., „The Trisagion," *NTS* 6 (1960).

LIPINSKI, E., „De la reforme d'Esdros au regne eschatalogique de Dieu (Is 4, 3–5a)," *Bib* 51 (1970).

MAUCHLINE, J, „Implicit Signs of a Persistent Belief in the Davidic Empire," *VT* 20 (1970).

MCILHANY, Hugh M., „The Holy Spirit in the Old Testament," *The American Journal of Theology* 5.4 (1901).

MCKANE, William, „The Interpretation of Isaiah," *Vetus Testamentum* 17.2 (1967).

MIHOC, Vasile, „Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni," *ST* 3–4 (1983).

MUILENBURG, James, „Form Criticism and Beyond," *JBL* 88 (1969).

NAIDOFF, B. D., „The Rethoric of Encouragement in Isaiah 40, 12–31," *ZAW* 93 (1981).

NEUMARK, David, „Spirit," *Journal of Jewish Lore and Philosophy* 1.2 (1919).

OSWALT, J., „John Wesley and the OT concept of the Holy Spirit," *Religion in Life* 48 (1979).

OTTO, Walter F., „The Homeric Gods," *The American Journal of Philology* 77.3 (1956).

PETERCĂ, Vladimir, „Vechiul Testament a fost sensibil la chemarea spiritului. Darurile carismatice nu au lipsit niciodată din Israel," *CB* 1 (2010).

PLAISANCE, Christopher, „The Transvaluation of „Soul" and „Spirit," *The Pomegranate* 15.1–2 (2013).

POPESCU-MĂLĂIEȘTI, Ioan, „Studii și comentarii. Proorocia lui Isaia (cap. 6, 5 ș.u.; 7, 1-13)," *BOR* 1 (1927).

ROBERTS, J. J. M., „The Meaning of *צמח יהוה* in Isaiah 4, 2," *JQR* 28 (2000).

RUBISTEIN, Arie, „Formal Agreement of Parallel Clauses in the Isaiah Scroll," *Vetus Testamentum* 4.3 (1954).

SAWYER, J.F.A, „Hebrew Words for the Ressurection of the Dead," *VT* 13 (1973).

SCHNUTENHAUS, F., „Das Kommen und Erscheinen Gottes im Alten Testament," *ZAW* 76 (1964).

SCHOEMACKER, William Ross, „The Use of רוּחַ in the Old Testament, and of πνευμα̂ in the New Testament: A Lexicographical Study," *Journal of Biblical Literature* 23.1 (1904).

SCHUELE, Andreas, „The Spirit of YHWH and the Aura of Divine Presence," *A Journal of Bible and Theology* 66.1 (2012).

SEITZ, C.R., „The Divin Council: Temporal Transition and New Prophecy in the Book of Isaiah," *JBL* 109 (1990).

SEMEN, Petre, „Revelarea lucrării Duhului Sfânt în Vechiul Testament," *DT* 1 (1998).

SUMNER, George, „The Shape of Pneumatology: Studies in the Doctrine of the Holy Spirit," *Anglican Theological Review* 81.4 (1999).

TAYLOR, V., *The Spirit in the New Testament*, in *The Doctrine of Holy Spirit* (England: Wiph and Stock Publishers, 2014).

TORREY, C.C., „Isaiah 41," *HTR* 44 (1951).

TURNER, Max, „The Concept of Receiving the Spirit in John`s Gospel," *Vox Evangelica* 10 (1977).

TUR-SINAI, „Unverstandene Bibelworte," *VT* 1 (1951).

UNTERMAN, J., „The (non)sense of smell in Isaiah 11, 3," *JSTOSup* 33 (Sheffield, 1992).

van RUITEN, J.T.A.G.M, „The Intertextual Relationship between Isaiah 65, 25 and Isaiah 11, 1–9, The Scriptures and the Scrolls," *VTSup* 49 (1992).

VONDEY, Wolfgang, „The Holy Spirit and the Physical Universe: The Impact of Scientific Paradigm Shifts on Contemporary Pneumatology," in *Theological Studies* 70.1 (2009).

WALKER, N., „Disagion Versus Trisagion," *NTS* 7 (1961).

WALKER, N., „Origin of the Thrice-Holy," *NTS* 5 (1959).

WEIL, Louis, „The Holy Spirit: Source of unity in the Liturgy," in *Anglican Theological Review* 83.3 (2001).

WELLDON, J.E.C., „The Revelation of the Holy Spirit," *The Biblical World* 21.6 (1903).

WILLIAMS, Thomas, „God Who Sows the Seed and Gives the Growth: Anselm's Theology of the Holy Spirit," *Anglican Theological Review* 89.4 (2007).

Duhului Sfânt i s-au dat mai multe numiri în Vechiul Testament: *Duh* (Iez 3, 12), *Duhul lui Dumnezeu* (Fac 1, 2), *Duhul Sfânt* (Is 63, 10; Ps 50, 12), *Duhul Domnului* (Is 61, 1), *Duhul Meu* (Is 30, 1; 42, 1), *Duhul Tău* (Ps 138, 7; 142, 10) etc. În opinia lui Origen, acestea numiri, nefiind însoțite de adjective, fac trimitere la o persoană, la cel de-al treilea Ipostas al Sfintei Treimi (*De principi*). În Epistola I către Serapion, Sfântul Atanasie cel Mare realizează un demers exegetic complex, prezentând numeroase texte din Vechiul Testament în care cuvântul „Duh” desemnează pe cea de-a treia Persoană a Sfintei Treimi. Începând cu cartea Facerii și încheind cu cartea profetului Zaharia, ierarhul alexandrin prezintă numirile Duhului Sfânt și, totodată, ne ajută să înțelegem prezența Sa în Legea cea Veche. Aceste reflecții ale Părinților vin să întregească cea de-a treia categorie de mărturii care atestă statutul de Persoană a Duhului în Vechiul Testament.

Lucrarea părintelui Salvan Alexandru-Adrian se înscrie în acest gen de abordare a discursului pnevmatologic vechi-testamentar și își propune să argumenteze faptul că *Ruah Hakodeș*, numire pe care profetul Isaia o atribuie Duhului lui Dumnezeu, reprezintă o mărturie clară că Acesta este o Persoană, nu un atribut al lui Dumnezeu. Pentru a demonstra afirmația anterioară, părintele face uz de o metodă exegetică meticuloasă care îmbină atât rigorile școlii critice, cât și sinteza teologică de tip patristic, specifică Răsăritului creștin. Consider că cercetarea sa este actuală și bine-venită în spațiul biblic românesc, de vreme ce, în momentul de față, nu avem nicio cercetare axată pe această temă în literatura noastră de specialitate.

În concluzie, prezența și lucrarea Duhului Sfânt în Noul Testament o pune în lumină pe cea din Vechiul Testament. Rădăcinile pnevmatologiei se află în primul Testament al Scripturii. Autorul pune în evidență acest fapt plecând de la cartea Profetului Isaia, care, datorită profețiilor pe care le-a lansat și a modului în care ele s-au împlinit în istorie, a fost considerată în rândul Sfinților Părinți ca fiind *Evanghelia* Vechiului Testament.

Pr. prof. univ. dr. **Ioan Chirilă**

UNIVERSITAS • NAPOCENSIS
ROMANIA
PRESA UNIVERSITARĂ

ISBN: 978-606-37-1207-4